# البحث الأصُولي

## بين
## الحكم العقليّ للإنسان و
## حكم القرآن

[ كتاب نقدي لطرائق البحث الأصولي ]

الجزء الأوّل

نقد التعاريف والأقسام والمستقلات العقليّة

تــأليـــــــف

عالم سبيط النيلي

# الفهرست

## تقديـــــــــــــم

## المبحث الأوّل

## في تناقضات التعريف بعلم الأصول

المسألة (١) : في لفظ ( أصول ) .

المسألة (٢) : في لفظ ( الفقه ) من التعريف .

المسألة (٣) : في تقييد العلم بـ ( الأحكام ) .

المسألة (٤) : في تناقض قيد ( الشرعية ) وتعريفه مع الواقع .

المسألة (٥) : في غرابة القيد بالفرعية .

المسألة (٦) : في التقييد بالعملية .

المسألة (٧) : في التقييد بأدلّتها.

المسألة (٨) : في التقييد بالتفصيلية .

المسألة (٩) : في تناقض عموم التعريف .

المسألة (١٠) : في التناقض بين تعريفه وتعريف الحكم .

## المبحث الثاني

## التناقضات في تعريف الحكم وأقسامه

المسألة (١١) : في لفظ التعلّق في تعريف الحكم .

المسألة (١٢) : في أقسام الحكم .

المسألة (١٣) : في تناقض تعريف آخر للحكم .

المسألة (١٤) : في أقسام الوجوب : الوجوب الكفائي .

## المبحث الرابع

## خبر الواحد

# المبحث الأوّل

## في تناقضات التعريف بعلم أصول الفقه

### المسألة ( ١ ) : في لفظ " أصول " من التعريف

وهو أحد ألفاظ عبارة ( علم أصول الفقه ) حيث قالوا : الأصول جمع أصل ، والأصل أسفل الشيء أو ما يرتكز ويُبنى عليه الشيء . وهو عند الأصوليين يُستعمل في معانٍ عدّةٍ منها : الراجح ، والدليل ، والقاعدة ، وما يُثبت وظيفة عملية عند الجهل بالحكم ، أو ما يتفرّع عليه غيره وهكذا . وأرجع صاحب ( مفتاح الوصول ) في الشرح كلّ مجموعة من الأحكام إلى معنى . ثم قال بعد ذلك : (( وهي سواء )) ! ثم قال : (( فإن أبيت الا القول بتعدّدها فالأنسب لعلم الأصول هو " القاعدة " ))[١]

أقول : التناقض ظاهر هنا فقد انتقل من معنىً واحدٍ إلى معانٍ عدّةٍ ذكرها ، وأرجع الأحكام إلى كلّ منها بحسب الصنف الملائم لذلك المعنى مثل (( البراءة إلى ما يُثبت وظيفة ... الخ )) ، ثم عاد فقال : تجتمّع على

---

[١] مفتاح الوصول إلى علم الأصول / ج ١ / ٢٢ .

ما يُبنى عليه الشيء فهي سواء ، ثم رجع فقال : فإن أبيت ... فالأنسب لعلم الأصول هو القاعدة . فلم يثبت على حالٍ واحدٍ في أول لفظٍ من التعريف .

إن الثبات على التعريف هو أول شروط صحّة العلم إذ التردد فيه هو انعكاس للتردّد في ذات العلم كما سنرى . خلافاً لمن أنكر هذا الشرط . وقوله : هو عند الأصوليين يُستعمل في عدّة معانٍ يدلُّ على عدم الاتفاق على معنىً موحّدٍ للمراد من هذا اللفظ مما يدلُّ على عدم تحديد هذا العلم .

## المسألة ( ٢ ) : في لفظ " الفقه " من التعريف

قال : (( واختصّ الفقه أخيرا بـ ( العلم بالأحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية ، ويُطلق أيضاً على مجموعة الأحكام الفرعية وإن لم تكن معلومة ، وتوسّع بعضهم فيه إلى المجعولة أو المعقولة عند عدم العلم بالحكم كالبراءة والاحتياط والاستصحاب))[١].

أقول : قوله : ((واختصّ ... الخ )) مناقض لقوله : (( ويُطلق ... الخ )) . إذن فهو لم يُخصّص ، وكلاهما مختلف عن قوله : (( وتوسّع ... الخ )) ، إذ لا بد من الثبات والاتفاق على موضوع العلم أولاً وهو ما يلزم ظهوره في التعريف ولكنه لم يقع . وخلافاً لما ذكره بعضهم كالمظفّر[٢]من أن عدم تحديد موضوع العلم لا يلزم منه الخلل في ذات العلم ، لأن الخلل لازم من عدم التحديد أصلاً لموضوع العلم ، فكلّ علم لم يحدّد موضوعه هو علمٌ مشكوكٌ فيه . بيان ذلك : إن التوسّع في الموضوعات الفرعيّة لا يُخرج عن موضوع العلم ومثاله ما يحدث من تفرّعات لعلوم الطبيعة ، وإنما الإشكال

---

(١) نفس المصدر ج١ /٢٢-٢٣.

(٢) أصول الفقه للمظفّر / ج ١ / ٧ .

في عدم تحديد الموضوع الأصلي لعلم الفقه ، فهذا يلزم منه الخلل في ذات العلم .

## المسألة ( ٣ ) : في تقييد العلم بالأحكام

قالوا : هو لاخراج العلم بالذوات والنباتات والجمادات والحيوان .

أقول : إذا أخرج بهذا القيد الذوات والنبات والحيوان فكيف يحصل له العلم بالأشياء التي تتعلّق بها هذه الأحكام ؟ إذ التفريق بين ذوات المخلب من الطير وذوات القانصة ، وبين الخنزير والضبع وبين الأعيان وطبائعها هو جزءٌ من موضوع الأحكام وبخلافه لا يحصل العلم بانطباق الأحكام على موضوعاتها في الخارج . لكنهم سيخالفون التعريف ويأخذون بهذه العلوم خلافاً للقيد في مواضيعٍ كثيرةٍ كما سنرى

## المسألة ( ٤ ) : في تناقض التعريف بقيد " الشرعية "

قالوا : لإخراج العلم بالأحكام غير الشرعية كالنحو والتاريخ وعلوم الطبيعة (( مما لم يُؤخذ من الشارع ))[١].

أقول : العبارة الأخيرة أضفناها للتحوّط على قولهم وألاّ فإنها لم تذكر في شرح القيد . ومع ذلك فهذا القيد فيه تناقضٌ ظاهرٌ مع الواقع لأنهم أخذوا من أهل اللغة والبيان ( مباحث الألفاظ ) وإن كانوا كفاراً ، واعتبروا ( قول اللغوي ) حجّة في الظهور الذي هو حجّة أيضاً ، وأخذوا من التاريخ أسباب النزول ، وأخذوا دراسة السند من ( العلم بالذوات ) الذي هو علم الرجال خلافاً لقيد ( الأحكام ) السابق . وألاّ فمن أين جاءهم القول بالمجاز والحقيقة والمشترك اللفظي والمعنوي وأقسام الحديث ؟ فهذه الاشياء لم يذكرها الشارع في الخطاب.

---

[١] نفس المصدر السابق .

المسألة ( ٥) : في التقييد بالفرعية

قالوا : لإخراج أصول الدِّين وأصول الفقه[٢].

أقول : هذا مناقض لمفهوم الفقه الذي هو غير الاصطلاح . إذ يحتاج إلى دليل لإثبات أن أصول الدِّين ليست من الفقه في الدِّين ، ضرورة أن مستندهم في الفقه على الاصطلاح هوايّة النفر حيث ذكر تعالى فيها :

[ وليتفقّهوا في الدِّين ] .

فيظهر هنا التناقض من هذه الحيثية إذ اعتمّدوا على الآية لإثبات ضرورة التفقّه بالمعنى المذكور في الاصطلاح فيحتاج إلى دليل لإثبات إحدى ثلاثة : إما أن أصول الدِّين ليست من التفقّه في الدِّين وإما تقييد التفقّه في الدِّين في الآية بالمعنى الاصطلاحي وإما إثبات أن الجاهل بأصول الدِّين مع علمه بالأحكام الشرعية فقيه في الدِّين ، والثلاثة ممتنعة .

المسألة ( ٦ ) : في التقييد بالعملية

قالوا : لإخراج العلم بالأحكام النظرية .

ونورد عليه نفس الإشكال السابق . وعدا ذلك فإنه يتناقض مع الواقع حيث استعان الفقيه والأصولي بتلك الأحكام عند الحاجة . كما نورد عليه إشكالا لغوياً ، وهو عدم تضمّن ( العملية ) وهي صفة من ( العمل ) للأحكام النظرية في الاعتقادات . أي أنّهم بحاجة إلى دليل لإثبات أن الاعتقادات ليست من الأعمال بل العلم بها ليس من العمل وهو مفقود بل الخطاب القرآني والسنّة خلافه كما سنرى .

المسألة ( ٧ ) : في التقييد بأدلّتها

---

[٢] الأحكام في أصول الأحكام / الامدي / ج ١ / ٧ .

قالوا : لإخراج علم الله تعالى وعلم النبي ( صلى الله عليه واله وسلم ) لأن علمهما لم يكن عن الدليل ولا يسمّى الله تعالى فقيهاً وكذلك النبي (صلى الله عليه واله وسلم ) على هذا الاصطلاح[1].

أقول : أما الحديث عن علم الله تعالى فلا يجوز ولو لأغراض التوضيح ، وأما الحديث عن علم النبي (صلى الله عليه واله وسلم ) على هذه الصورة ففيه تناقض ، حيث قال : علمه (صلى الله عليه واله وسلم ) لا عن دليل . إذ معناه أنّه (صلى الله عليه واله وسلم ) لا يُدرك الدليل وهو محال أو معناه أنّه (صلى الله عليه واله وسلم) لا يحتاج إلى التفريع من أصول يعلمها من الخطاب أو يستنبطها من الكتاب وهو أيضاً غير معقول ، إذ كثيراً ما أرجع المعصوم (ع ) الحكم إلى الأصل حينما سُئل وتلا ما يخصّه من الكتاب .

إذن لا يبقى الا احتمال أن يكون قصدهم من هذا القيد هو إخراجه( ص) من طريقة التفريع وأسلوب الاستنباط . وهذا هو المقصود من كلامهم لأنهم قالوا أيضاً : (( المعصوم لا يجتهد )) بهذا المعنى . لأن اختلافه (صلى الله عليه واله وسلم ) عن الفقهاء إما لأن الحكم والدليل عنده واحداً وإما أن طريقته في الاستنباط مختلفة إذا احتاج إلى التفريع وكلاهما يبطل التعريف . أما الأوّل فواضح إذ الأحكام هي أدلّتها وليست شيئاً آخر . مثلما سنراه من تعريفهم للحكم . فيكون التعريف بلا معنى وأما الثاني فيدلّ على أن تفقّههم (ع ) في الدِّين له طريق آخر هو غير تفقّه الأصوليين ! وهو ناتج غريب ومبطلٌ لأصولهم . أما حلّ الإشكال بعدم اعتبار المعصوم (ع ) فقيهاً على الاصطلاح فليس حلاًّ صحيحاً . لأنهم يحتاجون إلى برهان على

---

[1] مفتاح الوصول إلى علم الأصول / ج١ / ٢٣ – فقرة ( د ) .

وجود نوعين من الفقه في الدِّين وهو مفقود ، بل الخطاب كلّه خلافه ، لأن المعصوم ( ع ) قائد للخلق وهو قدوة لهم وطريقه هو الحقّ وبه تقع الحجّة عليهم فلا يمكن أن تكون للخلق طريقة سوى طريقته وهو افقه الفقهاء .

التعريف إذن متناقض لأن النبي (صلى الله عليه واله وسلم ) سيّد الفقهاء وتقييد الفقه بالاصطلاح لا ينتج منه الا أنّه ( أيّ الفقه ) خارج طريقته في الفقاهة . وإذن فطريقتهم تحتاج إلى دليل وسوف نرى أن الدليل مفقود بل امتناعه ظاهر من هذا التقديم ، بل هو اعترافٌ ضمنيٌّ لهم ببطلان طريقتهم .

## المسألة ( ٨ ) : في التقييد بالتفصيلية

قالوا : لإخراج علم غير المجتهد أو الفقيه ، لأن علمه إجمالي لا تفصيلي وهو علمه بأن هذا الحكم قد قال به الفقيه .

أقول : فيه ظهور لبراءة ذمّة المكلّف بالعلم الإجمالي بل فيه إشارة إلى إمكانية التوقّف عند هذا العلم بلا إشكال . وهذا يحتاج إلى دليل وهو مفقود ، فالقيد مرتبط بجواز التقليد ثم الاجتهاد بالمعنى الاصطلاحي في الأصول . وغاية ما أمكنهم قوله بجواز التقليد وبراءة الذمّة بالعلم الإجمالي هو : (( إن للناس مصالح كثيرة وأعمال شتى لتأمين معيشتهم ولا يمكن أن ينصرفوا جميعاً للتفقّه في الأحكام إذ تتوقّف عندئذٍ معايشهم فلا بد من بقائهم على أعمالهم وتخصّص من لديه القدرة والكفاءة للتفقّه في الدِّين وعندئذٍ يتوجّب على الآخرين تقليده . لما ينالهم من الحرج من قيامهم جميعاً بهذه المهمّة بل هو مستحيلٌ بنفسه على ما حكاه بعض الأصوليين)) [1] . وهذا القول مردود من وجوه :

---

[1] مفتاح الوصول إلى علم الأصول / ج ١ / ٦ .

**الأوّل** : إن توقّف معايشهم إن انصرفوا جميعاً إلى التفقّه في الدِّين هو رجمٌ بالغيب ، بل ومخالف لصريح القرآن إذ الأحرى أن يأتيهم رزقهم رغداً من كلّ مكان ، لأن هذا هو واجبهم الأوّل والأخير وهو الغاية من خلقهم . قال تعالى :

**( ما خلقتُ الجنّ والأنس الا ليعبدون )**

الذاريات / ٥٦

فإذا قيل : العبادة هنا على إطلاقها وتشمل تحصيل المعايش.

أقول : النصّ على خلافه بل والواقع أيضاً إذ لو صحّ هذا القول لكان كلّ الخلق من العابدين لشدّة ولعهم بتحصيل المعايش ولهاثهم وراء المآكلّ والمشارب والأموال ، وأما النص فلقوله تعالى معقّباً:

**( ما أُريد منهم مِن رزقٍ وما أُريد أن يُطعمون )**

الذاريات /٥٧.

ومعلوم أن مفعول ( يطعمون ) ليست ياء المتكلّم المحذوفة على تقدير بعضهم إذ لا أحد يُطعم الله تعالى بل المفعول متروك لظهوره فيهم وفي إنعامهم حيث ترجع لتكون طعاماً لهم ، وما هذا التعقيب في تكفّله بالرزق بعد ذكر الغاية من الخلق الا لتخليص العباد من تحصيل المعايش ، ويدلّ عليه التأكيد اللاحق في قوله ( I ) :

**( إن الله هو الرّزاقُ ذو القوة المتين )**

الذاريات /٥٨

**الثاني** : من الثابت في قواعد الاستخلاف أن الخلق إذا اتّقوا ربّهم استخلفهم وجعل الأرزاق ميسورة لهم والموجودات طائعة لهم تابعة لحاجتهم ، مثلما هو معلوم من ملك سليمان ( ع ) في القرآن وعموم الذين استخلفهم من قبل ، ولهذا الأمر قاعدة عامة ظهرت في القرآن منها قوله تعالى :

**( ولو أن أهل القرى آمنوا واتّقوا لفتحنا عليهم بركات من السماء والأرض )**

الأعراف /٩٦.

ولا يحصل كمال الإيمان والتقوى من غير معرفة بالدِّين والتفقّه فيه ولا يكفي قيام أفراد قلائل بالتفقّه بالدِّين إذ لا معنى له في النهاية سوى ما حصل في الأمم السالفة حيث حافظ على الدِّين أفراد قلائل وحقّت كلمة العذاب على الباقين بل تكملة الآية تشير إلى أن التكذيب بهذه الحقيقة هو سبب البلاء والفتن :

**( ولكن كذّبوا فأخذناهم بما كانوا يكسبون )**

الأعراف /٩٦

**الثالث** : إن إقامة الشرائع الإلهية مرتبط بنزول البركات والأرزاق وهو قانون إلهي ، ومن المعلوم أن ازدياد عدد العارفين بشرع الله يطّرد مع هذا القانون بلا حدود فلا يقال إذا أصبح أكثر من نصف المجتمّع متفقّهين في الدِّين . مثلاً . قلّت الأرزاق وانقطعت المعايش ! فهذا الكلام حرام في ذاته وكذلك الأمر إلى ما هو اكثر من هذا العدد ، ولا معنى لما ذكروه سوى انعكاس ما في الآيات من دلالة ، إذ معناه أن زيادة عدد المتفقّهين في الدِّين يستلزم زيادة الفقر وانقطاع الرزق !! . فمن الآيات الدّالة عليه في الخطاب القرآني قوله ( I ) :

**( ولو أنهم أقاموا التوراة والإنجيل وما أُنزل إليهم من ربِّهم لأكلّوا من فوقهم ومن تحت أرجلهم ]**

المائدة /٦٦

معلوم أن التناقض في التعريف وتناقضه مع القرآن مردّه إلى قيد " الفرعية " الموضوع لإخراج أصول الدِّين في المسألة (٥) المارّة آنفاً أو "

العمليـة " لإخـراج الاعتقـادات . فمـا دامـت عمليـة الفقـه تجـري بمعـزلٍ عـن الاعتقادات فإنها لا بد أن تتعارض معها بحكم إغفالها في التعريف .

**الرابع** : إن الخطاب الكلّي موجّه لعموم الخلق ، حتى أن الأصوليين أنفسهم أقرّوا بوقوع وجوب التكلّيف على الجميع ، بل لو قلنا أنّه موجّه للذين آمنوا فقط فاللازم منه عدم حصر التفقّه في الدِّين على جماعة وإبراء ذمّة الآخرين وإن أمكنهم التفقّه في الدِّين فمثل هذا الحكم غريب عن الخطاب ، الاّ ما ذكروه عن آية النفر بتوجيه قوله تعالى :

**(فلولا نفر من كلّ فرقةٍ منهم طائفةٌ ليتفقّهوا في الدِّين )**

التوبة /١٢٢

وهو توجيه لا تساعد عليه ألفاظ الآية ، إذ يحتاجون إلى دليل لإثبات أن الفارق بين الفرقة والطائفة في العدد يفوق عدد المعذورين من النساء والشيوخ والولدان والذين هم قاصرون لا مقصِّرون . وهذه الطبقة هي التي نراها تمّثّل النسبة بين اللفظين . إذ لو قال : [ لولا نفرت كلّ فرقةٍ ليتفقّهوا ... ] لَما استثنى أحداً ولما أُعذر من أحد ، ويدلّ عليه اقترانات لفظي ( الفرقة والفريق ) والتي لا عدد محدّد لها بل هي المتّصفة بالافتراق عن فعل الغير بفعلٍ ظاهرٍ ، على أن ما ورد في السنّة المقدّسة كفاية لشمول خطاب التفقّه لكلّ قادرٍ بلا استثناء فمنه : حديث الباقر ( ع ) الذي يفيد لفظه تعميم وجوب طلب التفقّه وهو قوله ( ع ) :

**( تفقّهوا وألا فأنتم أعراب )**[1]

معلوم أنّه ( ع ) يشير إلى لفظٍ قرآني آخر هو (( أعراب )) أيّ إذا لم تتفقّهوا في الدِّين فأنتم من الذين قال الله فيه :

**( الأعراب أشدُّ كُفراً ونفاقاً )**

---

[1] المحاسن / ١ / ٢٨٨ / ح ١٦١ .

لتوبة/٩٧

فالخطاب في الحديث عام ولا تخصيص فيه إذ لو أراد التخصيص لقاله بصورة أو أخرى بل لفظ ( الأعراب ) يلغي هذا الاحتمال . ومنه حديث الصادق ( ع ) :

**[ لو أتيت بشاب من شباب الشيعة لا يتفقّه في [ الدِّين ] لأدّبته ]**[٢]

فلم يقل الإمام ( ع ) أنّه لو أوتيَ بشابٍ لا يتفقّه ويأخذ الحكم جاهزاً من الفقيه تقليداً يبرّئه الذمّة بل يؤدّبه وإذن فحكمه مختلف بهذا الخصوص عن حكم الفقهاء والأصوليين.

## المسألة ( ٩ ) : في عموم التعريف

إذن فالتعريف العام للفقه هو :

(( ما يُبتنى عليه العلم بالأحكام الشرعية الفرعية . العملية . عن أدلّتها التفصيلية )) .

أقول : في التعريف إضافة إلى كلّ ما سبق حاجة إلى دليل لإثبات أن ( ما يُبتنى عليه ) هو شيءٌ منفصلٌ عن الأدلة ، بل فيه حاجة إلى دليل لإثبات أن الأحكام شيءٌ وأدلّتها شيءٌ آخرٌ . أما الأوّل فلا سبيل إلى إثباته ، لأن ما يُبتنى عليه إن كان المراد به قواعداً وأحكاماً شرعيّةً أوّليّةً فيجب أن تؤخذ من الخطاب الشرعي الكلّي وقد أخرجه أحد القيود ، وإن كان يؤخذ من العلوم الأخرى أو موجود في طبائع الاشياء التي تُعرف بالحسّ والتجربة فقد أخرجها قيد آخر .

---

[٢] المحاسن / ١ / ٢٢٩ .

والمتحصِل أن ما لم تطله القيود هو الظّن المتغيّر الذي لا ضابط له على تفصيلٍ يأتي إن شاء الله من مجموع الخطاب .

وأما الثاني فلا يثبت أيضاً بل أثبتوا هم خلافه ، لأنهم عرّفوا الحكم على أنّه خطاب الشارع !![1]وهذا غاية في التناقض فينهدم التعريف ولو به وحده لأنهم قالوا : الدليل التفصيلي هو الخطاب أيضاً ! فيكون علم الأصول قد أخرج خطاباً من الخطاب أو ادخل خطاباً مع خطاب الشارع . نعم يسقط اعتراضنا هذا إذا تمّ إثبات أن خطاب الشارع غير مفهوم بنفسه ويحتاج إلى خطاب آخر يحلّ محلّه ، وهو ممتنع . **أوّلاً** : لأنه تعالى أكّد أن خطابه مبين وبيِّن وآياته بيّنات وأنّه نورٌ وهدىً للعباد ، وأن النصارى سمعوه ففاضت أعينهم مما عرفوا من الحقّ ، وأن الجنّ سمعوه فقالوا كما اخبر عنهم المولى عزّ وجلّ :

**[ قل أوحي إلي أنّه استمّع نفر من الجن فقالوا أنا سمعنا قرانا عجبا يهدي إلى الرشد ولن نشرك بربنا أحدا ]**

الجـن / ١

وهذا هو ( ظنّي الدلالة ) عند الأصوليين فلا أشكال إذن في وضوح الباقي وهو السنّة . **وثانياً** أن هذا التقسيم إلى ظني وقطعي يبطل هذا الاحتمال إذ يبقى الظّني ظنّياً حتى على الفقيه والقطعيُّ قطعياً عند غير الفقيه الا إذا أفترض أن للفقيه قدرة على هذا التمييز دون الباقين وهو لا يثبت ، لأن أيّ طريقٍ لإثباته يستلزم الدور .

وقد يقال : أن المعصوم (ع ) أوضح الخطاب بخطاب آخر ونحن نقتدي بفعله ، إذ ليست له غاية من ذلك سوى تبيين الخطاب .

---

(١) مفتاح الوصول إلى علم الأصول . تعريف الحكم . / ج ١ / ٣١ .

أقول : هذه مصادرة فإن كلام المعصومع هو الخطاب وهو موضوع البحث . ويصحّ القول هذا في حالين : الأوّل . نفي العصمة عنه وهو ممتنع ، والثاني . وصف الفقيه بالعصمة وهو مثله في الامتناع .

نعم . يظهر أن المؤسّسين لعلم الأصول من أبناء العامة قد شعروا بهذا الإشكال فحاولوا نفي العصمة عن النبي ( صلى الله عليه واله و سلم ) رغم انفراده بها عندهم وخصّوها بالتبليغ فقط ، ولكنهم وقعوا في محذورٍ أعظم إذ احتاجوا إلى إثبات أن البلاغ هو في خطاب المولى وحده وهو ممنوع لقوله تعالى :

[ ما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا ]

الحشر /٥٩

وهذا عدا تورّطهم في القول بعدم إمكان تأويله ، وعدا الآيات الآمرة بطاعته ( صلى الله عليه واله و سلم ) . والحقّ فإنه لا توجد مشكلة في هذا المبحث سوى رغبة المكلّف في إدخال خطابه مع خطاب المعصوم ع بأيّة صورة ، وسوف يظهر ذلك بمزيد من الإيضاح في بحث المستقلاّت العقليّة ومباحث الألفاظ .

## المسألة ( ١٠ ) : في التناقض بين تعريفه وتعريف الحكم

قالوا في تعريف الحكم : (( هو خطاب الشارع المتعلِّق بأفعال المكلّفين بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع ))[١]

أقول : كان تعريف علم الأصول قد فصل بين الحكم والدليل من قبل ، ثم جعل الدليل هو الخطاب ثانياً ، وعندما عرّفوا الحكم عرّفوه بالخطاب ثالثاً ، إذ لا مندوحة لهم من تسمية الحكم خطاباً ، وهذا لا معنى له الا أنّه يريد إدخال خطابه مع خطاب المولى ، لأن الحكم إذا كان هو الخطاب .

---

[١] مباحث الحكم عند الأصوليين / ج١ / ٥٥ .

وفق التعريف أعلاه . لم يمكن الفصل بينهما فلا يحصل الأصولي على موطأ قدم لعلم الأصول ولا طريق له لوضع شيء اسمه (( العلم الذي يبحث في ...الخ ))

فلو نقلنا تعريف الحكم بدلاً من لفظهِ إلى موضعه من تعريف علم الأصول لكان الناتج هو عبارةً من أغرب العبارات هي :

(( ما يُبتنى عليه العلم [ بخطابات الشارع ] المتعلِّقة بأفعال المكلّفين الفرعية أو العملية عن [ خطاباتها ] التفصيلية )) !!

وذلك بالتعويض عن الأدلة بالخطابات والأحكام بها كذلك . وعلى هذا فلا وجود لما يُبتنى عليه هذا العلم الاّ في كونه واقعٌ بين خطابين . وهذا هو الحقّ فإن علم أصول الفقه واقع بالفعل بين خطابين ولكن أحدهما وهو الأسفل ليس للمولىY وإنما هو خطابهم للمكلّف .

# المبحث الثاني

## التناقضات في تعريف الحُكم وأقسامه

### المسألة ( ١١ ) : في لفظ " التعلّق" في تعريف الحكم

قالوا : الحكم هو :

(( خطاب الشارع المتعلِّق بأفعال المكلّفين من الاقتضاء أو التخيير أو الوضع ))[١]

وفيه عدا ما مرّ تناقض مع تعريف علم الأصول من حيث التعلّق وتوضيحه : أنّهم ذكروا في تعريف العلم قيد " الأحكام الشرعية " ثم عرّفوا الحكم بالخطاب والخطاب مقيّد بأفعال المكلّفين الثلاثة لإخراج غيرها من الخطابات . قال:

(( إن الحكم عند الأصوليين هو خطاب الله تعالى ولكن ليس كلّ كلام الله وإنما هو خصوص كلامه المتعلِّق بأفعال المكلّفين ))[٢]

إذن فالخطاب عندهم قسمان ، قسم منه لا يتعلّق بأفعال العباد وهذا يحتاج إلى دليل وهو مفقود ، بل هو محال في ذاته إذ لا خطاب للمولى Y لا يتعلّق بأفعال العباد ، فلو صحّ لكان بعض الخطاب لا معنى له وحاجته منتفية لعدم ترتّب شيء من الأفعال عليه وهو ظلمٌ في حقه تعالى ولذلك فهو محال من حيث هو حكيم لا يجهل . فإذا قالوا : نريد بالأفعال تلك الخمسة : الأمر والنهي والكراهة والندب والإباحة . فسنقول : إذن فما

---

[١] سلّم الوصول إلى علم الأصول / ٣٢ .

[٢] مفتاح الوصول إلى علم الأصول / ج ١ / ٢٤ .

يفكّر فيه المكلّف لن يكون من الأفعال إذا لم يترتّب عليه فعلٌ خارجيٌّ وهو ممتنع لأن الخطاب خلافه حيث قال تعالى :

[ إن تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله ]

البقرة / ٢٨٤

فالآية أدخلت الاعتقادات من جملة الحلال والحرام فهي من الأفعال وعلم الأصول أخرجها في التعريف بقيد " الشرعية " حيث قال أن هذا القيد هو لاخراج أصول الدِّين والاعتقادات من جملة الأحكام . ثم أخرجها فعلاً خلال التطبيق في الفقه . وكلّ ذلك يتناقض مع الخطاب من حيث هو خطاب كلّي .

## المسألة ( ١٢ ) : في أقسام الحكم

قالوا : ينقسم الحكم في حيثياته إلى أقسام ، وتنقسم الأقسام إلى أخرى وأول أقسامه اثنان : تكلّيفي ووضعي .

أما التكليفي فهو الخمسة المذكورة آنفاً : الواجب والمحرّم والمكروه والمندوب والمباح . وأما الوضعي فما كان غير ذلك وعرّفوه:

(( بجعل الشيء سبباً أو شرطاً لآخر أو مانعاً عنه ))[١]

ومثّلوا له بجعل الوضوء شرطاً في صحّة الصلاة ، ثم اختلفوا في هذه المقدّمة . مقدّمة الواجب . فيما إذا كانت واجبة شرعاً أم لا ![٢] وذلك بعد اتفاقهم على وجوبها العقليّ ! [١]ولم يحسم الجدال إلى هذا الوقت بالرغم من أنّه قد أخذ الكثير من الجهد . ولن يحسم . لأن اصل التقسيم لا علاقة له بالخطاب الكلّي للمولى Y ويشتمّل على عدّة تناقضات أُبيّن أحدها في هذا

---

[١] مفتاح الوصول / ج ١ / ٣٩ .

[٢] المصدر السابق / ٢٩٢ .

[١] مفتاح الوصول / ٢٩٢

الموضع وهو : إن تقسيم خطاب المولى Y من حيث هو حكم إلى أقسام أظهر لهم أن أحدها هو الواجب . والمفروض أن المقصود به هو الوجوب الشرعي . فإعادة تقسيم نفس الواجب إلى شرعي وعقليّ هو خروج من تبعة الخطاب ومناقض لأصل التقسيم ، لأن الخطاب المولوي هو المراد من التعريف وليس المراد منه الوجوب العقليّ خارج الخطاب ، فالخطاب الشرعي لا يتعرّض للآراء الشخصية والتعريف هو بصدد أقسام الحكم الشرعي لا بصدد هذه الآراء التي سمّيت عندهم بـ ( اتفاق العقلاء ) . لقد دخلت الآراء الشخصية بسرعة فور حصول التقسيم وتناقض التعريف ، ولذلك فإن مبحث الأوامر التابع لمباحث الألفاظ لا يمكنه حسم النزاع حول مقدّمة الواجب مثلاً لسبب واضح هو فساد التقسيم من جهة ودخول الآراء في تفسير ألفاظ تلك الأوامر . وكلّ ذلك يؤكّد الاختلاف بين طريقة البحث الأصولي وبين طريقة المعصوم ع في بيان الحكم الشرعي بحيث لا ينتج من دراسته الا أن الاستدلال على الحكم الشرعي من الخطاب هو شيء لا وجود له بل الحكم الشرعي هو ذاته خطاب الشارع المؤلّف من خطاب المولى Y وخطاب المعصوم ع ، وإن ذلك من واجبات المعصوم ع لا من واجبات الفقيه كما سيأتي في موضعه . وإن واجب الفقيه هو تفقّه الأحكام عنه ونقلها إلى الجاهل بالحكم بلا تغيير أو تبديل .

## المسألة ( ١٣ ) : في تعريفٍ آخرٍ للحكم

قيل هو : (( الاعتبار الشرعي المتعلِّق بأفعال العباد من الاقتضاء أو التخيير أو الوضع ))[1] . وقيل : أن سبب وضع لفظ " الاعتبار " بدلا من الخطاب في التعريف السابق هو أن لفظ " خطاب " قد أخرج المرحلة الأوّلى من مراحل الحكم وهي مرحلة ما قبل الإنشاء والتي سمّيت بمرحلة (

---

[1] مفتاح الوصول / ج ١ / ٣٦ .

الحكم الاقتضائي ) ولمّا كان بعضهم يرى أنّها من مراحل الحكم فقد أبدل الخطاب بلفظ ( الاعتبار )[٢]. لكني اعتقد أن السبب هو ليس هذا ، بل هو تقسيم الوجوب إلى شرعي وعقليّ . فلكي يتوصّلوا إلى إدخال الوجوب العقليّ في مفهوم الوجوب الشرعي . بحسب الملازمات العقليّة . فلا بد لهم من التخلّص من الخطاب ولا يمكنهم ذلك الا قبل الإنشاء . والتناقض هنا على أشدّه ، إذ لا يعلم أحدٌ ماهية الاقتضاء أو التخيير أو الوضع قبل الإنشاء ، بل هو حكمٌ عقليٌّ يحاول فيه الأصولي سبق الحكم المولوي ، وهو امرٌ لا يدّعيه أيّ واحدٍ من المعصومين مطلقاً ، لأن مرحلة ( اقتضاء الحكم ) بما هو حكم لا يمكن أن تقتضي حكماً تضمنياً يجوِّز للعقل بالحكم قبل ظهوره في الخطاب وهو جوهر ما تنطوي عليه الملازمة العقليّة التي سنبطلها إنشاء الله تعالى بمختلف الوسائل . قال تعالى :

[ إن الحكمُ الا لله ]

يوسف / ٤٠

والحصر هنا واضح ، فهو لم يفوّض لأحد من الخلق إصدار الحكم مطلقاً وإنما فوّض لبعض خلقه الحكم بمقتضى حكمه هو اي بما أنزل وهو مختلف عن الفهم الأصولي بل نقيضه التام ، لأن الحكم بما أنزل هو حكمٌ بحكمهِ بينما الحديث عن الحكم قبل الإنشاء هو حديثٌ عن الحكم معه ! أو قبله ! . ومن جهة أخرى فإن الحديث عن تلك المرحلة من الحكم هو عملٌ باطلٌ وفق الخطاب الإلهي لأنه حديثٌ عمّا في نفس المولى Y ، وقد أنكر عيسى ع أن يكون له علمٌ بالحكم في تلك المرحلة اعتذاراً للسؤال الموجّه إليه والمتعلِّق بما إذا كان قد قال للناس بأيّة صورة أن يتّخذونه وأمّه إلهين من دون الله ! فقال معتذراً كما أنبأ الله تعالى :

**[ ما قلت لهم الا ما أمرتني به ]**

---

[٢] المصدر السابق / ج ١ / ٣٦ .

المائدة / ١١٧

أيّ أنّه لا يقول الا بعد صدور الحكم ، ثم نفى أن يكون قد فعل ما هو دون ذلك وهو إصدار حكم قبل الإنشاء أو التحدث عنه قبل صدوره حيث لا يعلم أيّ شيء عن الحكم في تلك المرحلة فقال :

[ تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك ]

المائدة / ١١٦

ثم أكّد .. "أن هذا الأمر لا يقدر عليه أحد إذ لا أحد يعلم الغيوب كلّها سواك فالذي يعلمها هو أنت " :

[ إنك أنت علاّم الغيوب ]

المائدة / ١١٦

وهو واضح لأن مثل هذا الحكم يستلزم إحاطة بكافّة الغيوب لمعرفة حكم واحد .

## المسألة ( ١٤ ) : في أقسام الوجوب ــ الوجوب الكفائي

قالوا : (( وهو الوجوب المتعلِّق بكلِّ المكلّفين الاّ أنّه يسقط عنهم بامتثال البعض مثل غسل الميّت ومثل الحرف والمهن والصناعات التي يتوقّف عليها نظام المجتمّع فإن المولى يريد هذه الأعمال لما فيها من مصالح العباد ))[١] .

هذا النص يمثّل رأي الأصوليين بالوجوب الكفائي ، وعليه جرى تبرير التقليد وسقوط وجوب التفقّه عن المكلّفين لوجود بعض الفقهاء . وفي هذا النص تلبيس ، إذ يتناقض مع التعريف حيث أخرج المهن والعلم بالصناعات بل وبكلِّ العلوم الأخرى بقيد " الشرعية " كما رأيته من قبل مصرِّحاً وشارحاً للقيد ، ثم رجع فجعل المهن والصناعات من جملة الوجوب الكفائي ! والذي هو ثاني أقسام الوجوب ، فعل ذلك هناك . حيث أخرجها

---

[١] مفتاح الوصول / ج ١ / ٢٤ .

بالقيد . خلاصاً من القسم الأكبر من الخطاب . وقد تحقق عملياً بتركهم العقائد والزعم بأنّها مما لا يجوز التقليد فيه . فلما وصل إلى الوجوب الكفائي تذكّر أن أفضل ما يمثّلون له هو اشتغال البعض بالاجتهاد ، فيسقط التفقّه عن الآخرين بالتقليد ، فأراد تبرير هذا العمل موحياً للمكلّف أن المهن والصناعات من أقسام الوجوب الشرعي وأنّها من جملة الأحكام ذاهلاً عن إخراجها من التعريف قبل ذلك بقيد ( الشرعية ) ! ثمّ ادّعى أن المولى Y يريد هذه الأعمال ، فأين وجد المولى يريدها ؟ إذ يحتاج إلى دليل لاثباته ، والخطاب الكلّي خلافه كما رأيت في آية حصر الغاية من الخلق بالعبادة وعدم أرادته أن يبحثوا عن الرزق والطعام بل حصَرَ الرزق الفعلي به مشيراً إلى أن هذه الأعمال ما هي الا فتنة . قال تعالى :

**[ ما خلقت الجنّ والأنس الا ليعبدون . ما أريد منهم من رزق وما أريد أن يطعمون . إن الله هو الرّزاق ذو القوة المتين ]**

**الذاريات / ٥٦ ـ ٥٨**

فهو تعالى لا يريد لهم أن يعملوا أصلاً هذه الأعمال ، وليس من شيء أدلّ عليه من إسكان آدم ( ع ) وزوجه الجنة ، ومعلوم أنّها جنةٌ أرضية كما أثبتناه في كتبٍ لنا أخرى ، وكما ورد عنهم (ع ) حيث قال الصادق ( ع ) :

**( لو كانت من جنّات السماء لما أُخرِج منها )**[1]

وفي قولٍ آخرٍ له ع أنّها في الأرض بدليل قوله تعالى :

**[ إني جاعلٌ في الأرض خليفة ]**

**البقرة / ٣٣**

وإنما فرض على المؤمن العمل والكدّ للعيش بسبب وجود الكفرة والمارقين عن الدِّين فانقطعت الأرزاق لظهور الفساد في البرّ والبحر وأُضطر إلى كسب عيشه بيده ، وألا فقانون الاستخلاف الأصلي : أن

---

(١) البرهان / ج ٨ .

يأكلّ المؤمن رغداً ولا عمل له سوى عمله الأصلي وهو عبادة الله تعالى وتسبيحه والتفكّر في ملكوته والترقّي في الخضوع والإنابة من خلال المعرفة.

فإذا قالوا : إن هذا الوجوب هو في قوله تعالى :

[ فإذا قضيت الصلاة فانتشروا ]

الجمعة / ١٠

فالجواب : إن هذا عندهم من أقسام التخيير لا الوجوب . فقد جيء بالآية مثلاً على التخيير وقالوا : يفيد جواز البقاء أو الانتشار دون ترجيح لأحدهما على الآخر ـ أو كما قال : جواز التفرّق أو البقاء مجتمعين[١].

فإن قالوا : هو في قوله تعالى :

**[ فامشوا في مناكبها وكلّوا من رزقه ]**

**الملك** / ١٥

فهو مثله في الجواب عنه . على أن الخطاب القرآني واضح في مخالفته لهذا الزعم من خلال وصفه المستمر للحياة الدنيا على أنّها لهوٌ ولعبٌ في موارد للذّم معلومة لكلّ قارئ للقرآن الكريم .

والحقّ أن هذه الأعمال والحرف وزينة الحياة مدفوعٌ إليها الإنسان بالطبع من جهة وبالطمع من جهة أخرى وهي فتنة للإنسان ، والشارع المقدس إنما أراد كبح جماحها وإفهام المكلّف بأن حياة الاستخلاف هي خيرٌ منها ، فهي حياة دنيّة أو دنيا أيّ واطئة ومن السيئ أن يختارها على الحياة التي أرادها له الباري Y فيما لو أطاع ولاة أمره ونفّذ قانون الشريعة ، وهذا ما بدا واضحاً في العديد من النصوص كما في آية الزينة وآية الشهوات حيث قال تعالى :

---

[١] مفتاح الوصول / ج ١ / ٣٣ .

**[ زُين للناس حبِّ الشهوات من النساء والبنيـن والقنـاطير المقنطرة من الذهب والفضة والخيل المسوّمة والأنعام والحرث ذلك متـاع الحيـاة الدنيا والله عنده حسن المآب ]**

آل عمران / ١٤

ولذلك فإنه تعالى لم يأمر بها بعد إن تكفّل بنزول الأرزاق إذا اتّقاه أهل القرى وأقاموا ما أُنزل إليهم من ربّهم .

فإن قالوا هو في بعض نصوص الأئمة عليهم السلام التي تتحدّث عن ثواب الرجل الذي يكسب لعائلته ، فالجواب : إن هذه النصوص لا تخالف النص القرآني بل جارية فيه من حيث أنّها تطمئن المؤمن على بقاء ثوابه وثبوت أجره لأنه مضطرٌ لهذا العمل في مرحلة الابتلاء فهو في بلاء وفي قلق دائم إذ يجد في الكدّ والعمل شاغلاً له عن العبادة وذكر الله قبل مجيء الأمر وظهور دولة الحقّ فهي موضوعة لهذه الغاية ، ولو دققت النظر فيها لوجدتها تفيد ذلك ولا يُفهم منها أن تلك الأعمال من أصل التكلّيف الشرعي. بل أوصى الشارع أن يقتصر منها على ما يؤمّن عيشه وبلوغه الآخرة مؤكّداً على أن أبواب الرزق في يده تعالى . ولذلك فإن مفهومنا هذا هو الوحيد الذي يجمع النصوص التي تحثّ على الزهد والنصوص التي تؤكّد على وجود ثواب على الكسب خلافاً لهم ، فإنهم يقولون ما يشاءون لاستبعادهم الخطاب القرآني الكلّي واعتمادهم الحكم العقليّ في أكثر المسائل العقائدية خلافاً للشرع .

## المسألة ( ١٥ ) : في الوجوب التوصّلي

قالوا : إن الوجوب التوصّلي :

(( هو الوجوب المتعلِّق بفعل يصحّ الإتيان به ولو بدون نية القربة إلى الله تعالى مثل تطهير الثياب والأواني وجميع الحرف والصناعات . فالذمّة تبرأ من التكلّيف وإن لم ينو بها قربة إلى الله ))[1]

أقول : دقّق في التعريف والشرح لتلاحظ التناقض العجيب فهو يزعم من جهة أن هذا ( وجوب ) ومن جهة أنّه ( يصحّ ) بلا نيّة ومن جهة تبرأ الذمّة به وإن لم ينو بها ! . فلا نعلم ما الوجه في براءة الذمّة مع عدم النيّة ؟ إذ المفهوم من براءة الذمّة هو الاطمئنان إلى رضا المولى Y عن المكلّف بوجهٍ ما ولو على قواعدهم ، وهو محال في ذاته بلا نيّة إذ لا معنى له ، فالاطمئنان يأتي من شعور المكلّف أنّه جاء بالواجب على الصورة التي يرضي بها المولى Y فكيف يكون بلا نيّة ؟ وكيف يبقى الوجوب وجوباً بدونها ؟ وما معنى أن تبرأ ذمّته وهو بلا نية ؟ . الظاهر أن المقصود هو أن المكلّف لا يُشترط عليه أن ينوي فعل الواجب وإن كان واجباً مثل غسل الثياب قربة إلى الله تعالى ولكن إذا فعل تبرأ ذمّته ! وهذا تناقض . إذ معناه أن الكافر تبرأ ذمّته من تكليف غسل الثياب وإن كان بلا نيّة ! فلا يمكننا أن نقول ببراءة ذمّته من تكليف الخطاب لأنه لم يغسلها امتثالا للخطاب ، فذمّته إذن باقية غير مبرّأة .

ويحتمّل أن الوهم جاءهم من جهة عدم نطق أو تذكّر المؤمن للنيّة في أمثال هذه الواجبات ، فصاغوا تعريفاً متناقضاً عليه وهو وهمٌ لأن نيّة المؤمن لازمةٌ له من حيث هو مؤمن كمن نوى أن يصوم شهر رمضان كلّه من أول يوم ، فكذلك المؤمن نيّته لازمة له بتطهير ثيابه مدى الحياة امتثالا للشارع فلا يجب عليه إعادة ذكرها كلّ حين ، بل الحقّ أن كلّ مؤمن يتذكّر حين تطهير ثيابه أن هذا العمل هو رضىً للشارع وامتثالٌ للأمر ،

---

[1] مفتاح الوصول /ج ١ / ٤٧ .

فلا أدري كيف يُصاغ تعريفٌ كهذا والنبي(صلى الله عليه واله و سلم ) يربط بين العمل والنيّة دوماً حيث قال :

**( إنما الأعمال بالنيات وإنما لكلّ إمرئ ما نوى ) .**

والتعريف يقول : يُكتب له العمل وتبرأ ذمّته وإن لم يكن ناوياً !! .

## المسألة ( ١٦ ) : **في تعريف الكراهة**

قالوا : (( هي ردع الشارع للمكلّف عن الإتيان بالفعل مع ترخيصه الإتيان به ))[١].

التناقض واضح في هذا التعريف ، فهناك فعل يردع الشارع عن الإتيان به وفي نفس الوقت يرخّص الإتيان به ! . ولو قلت هذا الكلام لأيّ إنسان صاحب عملٍ لغضب عليك ـ حاشاك ـ واتّهمك بأنك لا تحترمه الاحترام اللازم ولقال لك : وهل أنا جاهل لهذا الحد فأردع عن الفعل وأُرخّص به ؟

إن مفاهيم الكراهة والندب والإباحة عندهم ملتبسة جدّاً بسبب إخراج العقائد ومجمل الخطابات من التعاريف ولا يمكنهم صياغة تعاريف لها غير متناقضة في ذاتها لأن المفاهيم عنها مغايرة لما في الخطاب أصلاً.

## المسألة ( ١٧ ) : **في لوازم الكراهة**

قيل : يلزم منه أن تاركه يُثاب ويُمدح امتثالا لنهي الله ، وفاعله لا يستوجب الإثم[١] .

أقول : هذا متناقض ، فإن الأصولي لا يستطيع الإجابة على السؤال : لماذا لا يستوجب الإثم كما أوضح سبب الثواب من حيث أنّه امتثال لنهي

---

[١] مفتاح الوصول إلى علم الأصول / ج ١ / ٥٣ .

[١] نفس المصدر السابق .

الله ؟ فالفاعل ـ فاعل الكراهة ـ إمّا لم يمتثل لنهي الله فيستوجب الإثم خلافاً لما قال ، أو مرخّص له بالفعل وإذن فالفعل غير منهيٍّ عنه أصلاً ! .

وعلى العموم يسقط التعريف واللوازم بعضها بعضاً ، وهذا يعني أنّها من كلامهم ولا علاقة لها بما قرّره الشارع .

إن مفهوم الرخصة هو السماح للمكلّف بإتيان الفعل مع عدم توجّب الذّم والعقاب فيما إذا كان منهيّاً عنه في حالٍ من الأحوال أو شرطٍ معيّنٍ يتحقّق في موضوعه ، أو عكسه الإذن له بعدم إتيان الفعل مع أنّه مأمورٌ به بشرط عدم حرمانه من الثواب وبشرطٍ معيّنٍ يتحقّق في موضوعه . وقد اغفل التعريف هذه العناصر وأدخل الترخيص في تعريف الكراهة مع الردع . وقد قال الأئمة عليهم السلام :

**( إن الله يُحب أن تُؤتى رُخصه كما يحب أن تؤتى عزائمه )**

وإذا جاء المكلّف بما أحبّه الله فقد استوجب الثواب ، ولا أقلّ من أن لا يُحرم منه إن لم يستوجبه كما في رُخص الخلق إذ المفهوم منها إعطاءه رخصة مع عدم حرمانه من الأجر ـ وملزوم الكراهة خلافه حيث ادّعى أنّه لا يستوجب الإثم ـ ومعناه أنّه محروم من الأجر . وقد يكون الالتباس في المصطلح فقط كما هو ظاهر إذ لا يقصدون بالرخصة ما في نصوص أهل البيت عليهم السلام وعلى ذلك يتوجّب عليهم صياغة التعاريف واللوازم بما يطابق النصوص لغةً ومفهوماً كي لا يلبسوا على الناس دينهم ويصبح خطاب الشارع في واد وخطابهم في وادٍ آخرٍ .

## المسألة ( ١٨ ) : **في تعريف الإباحة**

قالوا : (( هي تخيير الشارع للمكلّفين بين إتيان فعلٍ وتركه دون ترجيح لأحدهما من قبله على الآخر ))[1]

أقول : لا يمكن أن يُنسب تخيير كهذا إلى الشارع لأن المرجّحات متضمّنة في الخطاب الكلّي تضمناً يقدّره المكلّف ، فالترك والقيام بالفعل مشروطان بشروطهما من حقوق أو واجبات كما في حقوق أعضاء البدن وغيرها في رسالة الحقّوق للإمام السجّاد زين العابدين علي بن الحسين ع أو حقوق الخَلق من الحيوان والنبات والمياه والجماد كما في حديث الأربعمائة وصية لرسول الله ( صلى الله عليه وآله وسلّم ) التي أوصى بها أمير المؤمنين ع وجملة وصاياه الأخرى لأبي ذرّ وسلمان الفارسي τ ، ولكن لمّا كان الكثير منها فيها متغيّرات لا تُحصى فقد أوكلّ ترجيح الأفعال أو تركها إلى المكلّف ضمن الخطاب العام وليست كما قال أنّها بلا مرجّح ، إذ يُفهم من قوله غياب الترجيح مطلقاً. والأولى أن يقال في التعريف (( هو تخيير المكلّف بين إتيان الفعل وتركه بترجيح أحدهما في موضوعه وحينه بما يؤدّي إلى حصول الثواب وبراءة الذمّة وفق القواعد العامّة للخطاب الشرعي )) . لكنهم كما علمت استبعدوا القواعد العامّة في العقائد مثلما استبعدوا قواعد السلوك بالقيود المار ذكرها في تعريف علم الفقه . ومعلوم أن الإباحة وما يتعلّق بها مرتبط بنظام الأخلاق في الإسلام وهو دوماً خاضعٌ للمرجّحات وألا كيف يُعجب رسول الله ( صلى الله عليه وآله وسلّم ) مثلاً من شأن المؤمن حينما يكون ( نومه عبادة ) بينما النوم عندهم من المباحات ، وملزومه عندهم أن لا عقاب ولا ثواب عليه ؟ ! وهذا من أعجب الأمور التي حرموا فيها المكلّف من ثواب الله Y بتقسيمات من عندهم لم ينزِّل بها من سلطان كما في المسألة الآتية . نعم

---

[1] الأصول العام للفقه المقارن / محمّد تقي الحكيم / ٦٥ .

في تعريفنا الآنف الذكر يستلزم من المكلّف التعرّف على الخطاب الكلّي وتحصيل الأصول العملية بأيّة صورة وهم يقولون له : لا ! لا تفعل لأنك عامي ولا تقدر ! . فلماذا أمره الشارع إذن بتلاوة القرآن ؟ أم يحسبون أننا نصدِّق أن التلاوة هي لمجرّد اللهو ولا علاقة لها بأفعال المكلّف ؟

## المسألة ( ١٩ ) : **في ملزوم المباح**

قالوا : (( ويلزم على الإباحة عدم ترتّب الثواب والمدح على الفعل وعدم العقاب والذّم على الترك ))[١] .

وهذه اللوازم باطلة شرعاً إذ يخالفها مئات النصوص المعلومة من ترتّب الثواب أو الحرمان منه لكثير مما هو عندهم من باب المباح ، وإنما أوقعهم في ذلك ما رأيته في أول مسائل التعريف من قيد التعلّق بأفعال المكلّفين بخصوص الخطاب حيث جعلوا أكثر الخطاب لا يتعلّق بأفعال المكلّفين وهو محال لأن كلّ خطاب شرعي وارد له تعلّق ما بفعل ما من أفعال المكلّفين ، وألا فلا يكون له معنى والشارع منزّهٌ عنه . ومعلومٌ أنك لو نمت القيلولة لا لأيّ سببٍ لاحقٍ مثل عيادة مريض أو زيارة إمام ع أو أخ مؤمنٍ أو للقيامِ بحقٍ ما بعد النوم ، بل لا غاية فيه الا الراحة ، فإنه يترتّب عليه ثواب لأنك أعطيت لبدنك حقاً كما ورد عنهم عليهم السلام في حقوق البدن وعند توديع البدن للروح عند الموت حيث يذكر كلّ منهما لصاحبه ما أعطاه من حقٍّ وما منعه . وهذا المثال يصحُّ لجميع المباحات الأخرى من حيث أنّها تنطوي على مدح وذمّ وثواب وعقاب ، بل ورد في المأثور أن فعلاً منها أنقذ عابدا من النار ، وهو من المباحات لأن الموضوع متعلِّق بالأخلاق وقد قال الصادق ع :

**( ما عبد الله بشيءٍ مثل حُسن الخلق )**

---

[١] مفتاح الوصول / ج ١ / ٥٤ .

## المسألة ( ٢٠ ) : في أقسام الحكم الوضعي

قسّموه إلى ثلاثة أقسام ، وبعضهم قسّمه إلى تسعة أقسام . وعند النظر إليها نرى أن الجامع لها هو وجود طرفين في الحكم بحيث أن صورة الترابط بين الطرفين هي التي تجعلهم يُفرِّعون عليه قسماً جديداً أو يضمّون الأقسام إلى بعضها البعض ، وهذا الباب مضطرب جداً وفيه من الإعتباط ما لا مزيد عليه ، إذ وجدوا أن العلاقة بين الطرفين قد تكون سببية مثل الجنون سبب للحجر أو شرطية كالوضوء شرط لصحّة الصلاة أو مانعية كالنفاس مانع من الصلاة أو علاماتية كرؤية الهلال علامة على ثبوت العيد أو علِّية كنصاب الزكاة علّة لثبوت وجوبها أو الصحّة مثل شرائط الإيقاعات أو الفساد مثل العمرة بلا طواف.

بيد أن هذه الأقسام مختلطة فيمكن القول مثلاً :

إن الجنون سبب للحجر كما قال بعضهم .

أو الجنون علامة على ثبوت الحجر كما قال آخرون .

أو الجنون شرط لإيقاع الحجر .

أو الجنون علّة لإيقاع الحجر !

ومعنى ذلك أن الحالة الواحدة يمكن أن تدخل من أكثر من باب وأكثر من قسم ، وهذا يمثّل إحدى مشاكلّ الفقه ، فكلّ فقيه يدخل المسألة من قسم معيّن وجراء ذلك تحصل إزاحة في الحكم واختلاف ثم تأتي الأدلة وهي الأخرى موزّعة على أبواب وأقسام فيكون الاختلاف أمراً لا مفرّ منه ، وإذا حدث اتّفاق فهو إنما بفضل الله Y وعنايته بالعباد ولطفه ، إذ أوصل لهم نصوصاً كثيرةً عصيّةً على التبديل والتأويل ولولاها لما بقي من الأحكام شيء . وما ذلك الا بسبب عشوائية التقسيم وعدم وجود ضوابط مأخوذة من

مجموع الخطاب ، وتلك الأقسام ما هي الا أقسام ابتكرها الأوائل وما زال كلّ جيلٍ يزيد ويفرّع عليها حتى تشابكت واختلطت وأصبح إدخال المسألة في بابها الفعلي أشبه بالأحجية على الأصولي فضلاً عن المبتدئ في الفقاهة فضلاً عن طالب العلم . وقد ظهر ذلك من خلال شكوى الأصوليين أنفسهم من توسّع تلك الأبحاث وظهور أبحاث بلا موضوع ولا يمكن تطبيقها على مسألة ما ، بل أكثرها مسائل افترضوها وأعجبهم التوسّع فيها ممّا أدّى إلى قيام بعضهم بمحاولات لتهذيب الأصول ! وبالجملة فإن الأصول وُضعت لا لفهم التشريع والعلم بالأحكام بل لوضع الأحكام ، إذ أنّها موضوعة أصلاً لخدمة نظرية تقول بعدم وجود حجّة لله في الأرض في كلّ زمان ، ممّا يستلزم ظهور قيادة شرعية تبتّ بالأحكام الإلهية . وهذه النظرية متناقضة وتناقضها فاضح لأنها إذ أنكرت وجود من يبيّن الأحكام وضرورته فإنها قالت من جهةٍ أخرى أن الأحكام غير بيّنة بنفسها وتحتاج لمن يبيّنها للمكلّفين . فالنظرية في الواقع لم تحاول الا استبدال قيادة دينية بقيادة دينية أخرى ، والفارق بين القيادتين هو أن الأوّلى معيّنة من الله Y والرسول (صلى الله عليه واله و سلم ) بنفس الحكم الشرعي ، والأخرى معيّنة من قبل الخَلق بحكم عقليّ . فالأخذ بالأصول عند قومٍ يؤمنون بوجود الحجّة هو من أغرب محاولات الجمع بين المتناقضات ، فلم يكفهم تناقض التأسيس حتى نقلوه إلى الرافضين لهذا التأسيس . ومن هنا لا بد من مناقشة المباني التي قامت عليها هذه العملية بكاملها ـ أعني المستقلاّت العقليّة ومباحث الحجّة ـ ليلاحظ القارئ مدى افتراقها واختلافها مع الكتاب والسنّة وهوما يأتي في المبحث اللاحق .

# المبحث الثالث

## الحـــــــاكـــــــــم

وفيه :

**الحسن والقبح العقليّ والملازمات العقليّة وما يتفرّع عنها من حجج**

### تمّهيد

اختلف أهل الإسلام بشأن قدرة العقل على الحكم بحسن الاشياء وقبحها بين منكر لها كالاشعرية وعموم أهل السنة ومثبت لها كالمعتزلة والشيعة . ونقصد هنا بلفظ ( الشيعة ) . علماء الأصول بعد الغيبة فليس منهم الأئمة الاثنى عشر (ع ) ولا رواة حديثهم ولا متكلّميهم قبل عصر الغيبة ، لأن لهم نظرية في المعرفة تختلف عن جميع النظريات الأخرى ولا علاقة لها بتنظير الأصوليين من جميع الفرق وسوف نحاول الكشف عن هذه النظرية وملامحها بعد تفنيد آراء الفرقتين في الحكم العقليّ إن شاء الله تعالى .

لم يكن إصرار الاشعرية على سلبية العقل وعدم قدرته على الحكم الا بسبب موقفٍ مسبقٍ من موضوع الإمامة وكذلك إصرار الإمامية على قدرة العقل على الحكم إنما كان بسبب مبحثٍ في أصول الدِّين لا أصول الفقه هو مبحث الإمامة . وخلاصة الأمر : إن متكلّمي الشيعة وبتعليمٍ من أهل البيت عليهم السلام ردّوا على من ينكر وجود الحجّة بنفس الردود على من ينكر وجود النبوة ، فالإمامة فرع على النبوة ، بل الأوّلى القول أن الإمامة أصل والنبوة فرع ، إذ لولا الضرورة العقليّة لوجود الإمامة أو الحجّة الدائمة

على الخلق لأنتفت النبوة . وكان ذلك دليلاً عقليّاً عندهم إضافة إلى الأدلة النقلية كالوصية وأحاديث النبي ( صلى الله عليه واله و سلم ) والوقائع التاريخية . ووجد الاشعرية أنّه إذا أمكن التخلّص من النصوص النقلية بتأويلها لغوياً عن طريق الإعتباط فلا يمكن التخلّص من الدليل العقليّ هذا الا بإنكاره وسلب قدرة العقل على الحكم وإرجاع المبحث إلى المنقول ليظلّ دائراً في حلبة المنقول الذي يمكن تأويله .

إذن أراد الاشعرية إلغاء هذا المبحث لهذه الغاية مع علمهم المسبق أن للعقل قدرة على الحكم بحسن وقبح الاشياء ومع علمهم المسبق أن المرء لا يؤمن بالرسول ( ص ) وكتاب الله ويعتقد بصحّة دينه الا من خلال حكم عقليّ . ولذلك ظهرت هذه القدرة عندهم في العقل . وخلافاً للمبحث الكلامي . ظهرت في الفروع وفي الفقه في مباحث القياس والاستحسان والإجماع ولم يضعوا عنواناً يحمل لفظ ( العقل ) مع أن هذه جميعاً هي أحكام عقليّة لا شرعية فظهر تناقضهم الشنيع مع أصولهم . فكأنّهم أرادوا التعويض عن إنكارهم لها في أصول الدِّين من خلال الأخذ بها في الفروع . علماً أن الموضوع هو بالعكس من ذلك تماماً ، إذ أن المرء إذا آمن بعقله بالرسول (صلى الله عليه واله و سلم ) وكتاب الله Y فإن العقل يحكم بعد ذلك بوجوب اتّباعه وطاعته ولا يحكم لنفسه بإمكان مشاركته في الحكم من خلال القياس والاستحسان وما شابه . وهكذا فهؤلاء قد أنكروا الحكم العقليّ حيث يجب الاعتراف به واعترفوا به في موضعٍ يجب الاّ يعمل فيه العقل فانعكس الأمر عمّا هو عليه في القرآن .

أما الأصوليين من الإمامية فإنهم حيث أكدوا على قدرة العقل على الحكم العام في الأصول . أصول الدِّين . لإثبات الإمامة فقد نقلوا هذه القدرة عن طريق ما سمي بالمستقلات العقليّة والملازمة إلى الفروع لتخريج حجّية

العقل فـي مقابـل الحكـم الشـرعي . ثـم رفضـوا القيـاس والاستحسـان العقلـيّ لأهل السنة ظاهريا تنفيذاً لوصايا الأئمة (ع ) . علما أن القياس هو الحكم العقلـيّ وهـو ذات الملازمـة العقليّـة كمـا سـنرى مـن تحليـل أقـوالهم علـيهم السـلام . لقد قامـت الفرقتـان بتغييـر الألفـاظ واسـتعمال اصـطلاحات أخـرى لتمريـر مـا أنكـره كـلّ مـنهم والنـاتج أن المجمـوع قـد أخـذوا عمليـاً بمـا هـو مرفوض في الشرع رفضاً قاطعاً . وبما يؤدي في النتيجة إلى إنكار الإمامة أما مباشرة كما فعل العامـة أو بـالطريق غيـر المباشر كما فعل الأصـوليين من الإمامية .

ولكن من المعلوم أن طائفة الإمامية ليسوا جميعا من الأصـوليين بـل القسم الأكبر هم من العلماء المحدثين الاخباريين وهؤلاء ينكرون الملازمات العقليّـة بـل ومجمـل قواعـد الأصـوليين أشـد الإنكـار وأن كانـت المرجعيـة والشهرة للأصوليين. بل أن بعض الأصوليين قد شكّك في ثمرة المبحث بل وأنكـر الثمـرة الـبعض الآخـر وأنكـر الملازمـة العقليّـة بعـض ثالـث مـن الأصوليين مثل صاحب الفصول كما سنرى .

ولّما كنت اعتقد أن هذه المسألة هي اكبر مسألة ابتلائية ابتلـي بهـا الملائكة أولاً في قصة السجود لآدم ( ع ) وابتلـي بهـا آدم حيث أمره الله تعالى بعدم الأكل من الشجرة بحكم شرعي غير مفهوم لـه عقلاً وابتلـي بهـا كلّ الخلق تباعاً وأنّها سبب الفرقة وفهمها يشكلّ عاملاً من عوامل الاتحاد ويوضّـح أهـمّ وأوّل خطـوة للإيمـان وعلاقـة الفـرد بخالقـه وأنّهـا مصـدر الاضـطراب فـي مباحـث الأصـول كلّهـا وسـبب الخـلاف بـين الأصـوليين والإخباريين وسبب الخلاف بين الملل كلّها وأن الحوار بين الأديان مستحيل بـدون حسـم لهـذه المسـألة ، إذ هـي سـبب الخـلاف واسـاس اتبـاع كـلّ قـوم لحكمهـم العقلـي المسـتقل عـن الشـرع فـإني – لهـذه الأسـباب وغيرهـا –

سأحاول إبطال المستقلات العقليّة بمختلف الطرق والسبل واستبدالها بـ ( نظرية المعرفة ) المنتزعة من القرآن الكريم والكتب المنزّلة والمتفقة مع كلام أهل البيت ( ع ) والذين بهم يجمع الله الملل بعد الضلال والتفرّق وينقذهم من مهاوي الهلكة كما استنقذهم بهم من الشرك وعبادة الأصنام ، ثم أني سأربط هذا المبحث بكلِّيات أصول الدِّين والإيمان والوعد الإلهي والبداء وغيرها ليكون المفهوم عنها مفهوماً من مجموع الخطاب خلافاً لمن قسّموا القرآن إلى قطع و جعلوا الكتاب زبراً ، واتخذوا القرآن عضين .

و سوف اجعلها كما في البحثين السابقين على صورة مسائل ، تسهيلاً للقارئ الكريم ، متلمساً من العلماء الأفاضل التمّعن في هذه المسائل والتفكر في معانيها وعدم إصدار الأحكام المسبقة بشأنها والتشبّث بالمواقف المبيّتة بصددها واذكرهم بأمر الله تعالى أن لا يزكّوا أنفسهم فإنه أعلم بمن ضلّ عن سبيله وهو اعلم بمن اهتدى ، كما أذكّرهم بكيد الله تعالى واستدراجه للمرء من حيث لا يشعر وأن لا يأمنوا مكر الله واذكرهم أيضاً بقلّة أهل الحقّ وكثرة أهل الباطل وبما ذكره رسول الله (صلى الله عليه واله و سلم ) في أحاديث الملاحم من حسن مظهر الناس والعلماء في آخر الزمان و سوء سريرتهم ، وهي نصوص كثيرة جداً بين أيديهم لها دلالتها فليتنبهوا ولينبّهوا العامة فإن وجدوا فيها الحقّ فإن الحقّ أحقّ أن يتّبع وأن وجدوها غير ذلك – وهي ليست غير ذلك – فليعيدوا الكرة و يطلبوا من الله تعالى هدايته فإنه قريب مجيب ، واستغفر الله لي ولهم أنّه غفور رحيم .

## المسألة (٢١): في صيغة تحرير مسألة الحكم العقليّ ووجه المخادعة فيها

صيغة التحرير : (هل للأفعال حسن وقبح بحسب ذواتها ولها قيم ذاتية في نظر العقل قبل فرض حكم الشارع عليها أو ليس لها ذلك وإنما الحسن ما حسّنه الشارع والقبيح ما قبحه والفعل مطلقاً في حد نفسه من دون حكم الشارع ليس حسناً ولا قبيحا) [١]

قال : وهذا هو الخلاف الأصيل بين الاشاعرة والعدلية .

أقول : هذا الكلام لا يصح لتحرير المسألة فهو متناقض ومخالف لأصل المسألة وفيه مخادعة . ذلك لأن الأصل ليس الفعل في حدِّ نفسه – إذ لا خلاف في كون الفعل في حدِّ نفسه أما حسن أو قبيح فحوّل الكلام إلى الفعل نفسه ليوحي للمرء أن المنكر لحسن وقبح الفعل إنما ينكر البديهيات وهو ليس كذلك .

وابتداء الكلام بلفظ (الأفعال ) فيه حيلة أخرى لأن المظفر وعموم الأصوليين إنما أثبتوا الحسن والقبح من العموميات والكبريات مثل حسن العدل و قبح الظلم ! فهذا لا إشكال فيه ولا ينكره عاقل لا من الاشاعرة ولا من غيرهم .

ولا يغيب عنهم أصل الموضوع والذي هو هل للعقل قدرة على إرجاع كلّ فعل إلى عنوانه الأصلي من القبح والحسن قبل فرض حكم الشارع أم لا ؟ أم أن العقل لا يمكنه ذلك الا بعد حصوله على الحكم الشرعي . فهذا هو السؤال الصحيح للمسألة .

وتشديد النكير على من أنكر قدرة العقل على الحكم لا داعي له إذ المنكر لا ينكر هذه العموميات وألا كيف قال الكفار : [ إنما نحن

---

[١] اصول الفقه /ج١/٢١٣.

مصلحون ] حينما قيل لهم : [ لا تفسدوا في الأرض ] فإنهم ارجعوا أفعالهم إلى الصلاح وليس إلى الفساد ومعنى ذلك أنّهم يحكمون عموماً بحسن الصلاح وقبح الفساد .

بيد أن الاختلاف في الأفعال وأفرادها فعلاً فعلاً والحكم على كلّ منها أنّه من الصلاح أو الفساد هو موضوع البحث فالادعاء أن الخلاف هو في القيم الذاتية للأفعال فيه مخادعة إذ لا خلاف في كونها تنطوي على قيم ذاتية .

## المسألة (٢٢): في تحرير آخر للمسألة

أجيب على السؤال السابق : هل للعقل قدرة على معرفة القيمة الذاتية للفعل قبل فرض حكم الشارع عليه ... أجيب عليه بنعم له قدرة على ذلك .

أقول ذلك بعد تصحيح صيغة التحرير والتي أوردها المظفر بصورتها الصحيحة بعدما اطمأن إلى أن القارئ قد أصبح في صفّه من حيث أنّه يحكم بقدرة العقل على الحكم المستقل عن الشرع .

لكن الغريب ومع كلّ هذا الكمّ الكبير من المجادلات في المسألة بين المذاهب وبين علماء كلّ مذهب فإنهم لم يحدّدوا المقصود بهذا العقل تحديداً صارماً ... وإنما ذكروا أنّه العقل العام أو هو العقل بما هو عقل أو ( عقل العقلاء ) .. وهذه كلّها عبارات موهمة فإنهم ومثلما انتقلوا من العام إلى الأفعال الخاصة وأفرادها انتقلوا من الأحكام القبلية إلى الأحكام التركيبية في مخادعة مشينة للقرّاء يؤسف جداً أن يقوم بها علماء ورعون وأتقياء مثلهم وهو ما سأكشف عنه في المسائل اللاحقة بعد تحديد عناصر البحث الكاملة .

ذلك أن العقل بهذا المعنى – عقل العقلاء – لا وجود له في النص الدِّيني ( القرآن والسنة ) كما سنرى . والتحرير الآخر للمسألة جاء على النحو الآتي:

[ هل للعقل بعد حكمه على شيء بالحسن أو القبح أن يحكم بأنّه يكون كذلك عند الشارع أو لا ؟ ]

اختلفوا في ذلك إلى حد التناقض إذ منع منه الا شعرية والاخباريون من الإمامية واثبته الأصوليون من المعتزلة والإمامية .

وأساس الخلاف هو في تحديد المقصود بـ ( الشيء ) هنا فهي العبارة المهمة في هذا التحرير . لأن الشيء إن كان المقصود به الكلّيات مثل الظلم فالعقل يحكم قطعاً أنّه قبيح ويحكم كذلك أن العدل حسن ويحكم قطعاً أن الشرع يحكم بهذا الحكم . وإنما منع منه المانعون لأنهم أدركوا أنّ المقصود بالشيء ليس الكلّيات . بل إرجاع الأفعال إلى عناوينها الأصلية فمثل هذا الحكم حكمٌ تركيبيٌّ ومعناه أن العقل قادر على الحكم على كلّ فعل وكلّ حركة وكلّ عمل فيما إذا كان حسناً أو قبيحاً والتالي فإن السؤال عن هذا النوع من الأحكام وهل يحكم العقل بأنّها ستكون كذلك عند الشرع إنما هو سؤال عن فائدة الشرع نفسه وهو شيء متناقض مع التعريف إذ لو كان للعقل هذه القدرة على التفصيل وإرجاع كلّ فعل إلى عنوانه لما كانت هناك حاجة إلى الشرع ولاكتفى المولى بحجّة العقل وحده . وفي هذا وحده دليلٌ كافٍ على أن العقل لا يقدر على بعض الأحكام وقد اقرّ به الأصوليون من خلال الاعتراف بوجود ( غير المستقلات العقليّة ) . لكن المؤسف أن هذا الاعتراف لا فائدة منه إذ المقصود من المبحث ليس الأحكام القبلية العامة بل التفصيلية لأن الغاية من المبحث الاستفادة من الحكم العقليّ لتحديد العمل والموقف من الحكم الشرعي ، بل لتحديد نفس

الحكم الشرعي عند ضعف أو غياب الأدلة كما هو معلوم . وهذا كلّه من التفصيل وفق التعريف المتضمِّن لقيد ( التفصيلية ) .

نعم أثبتوا قدرة العقل من خلال الحكم العام والكلّيات و طبّقوه على التفاصيل وهذا هو مكمن المخادعة في البحث .

إذن فالواجب أن تتغير صيغة تحرير المسألة ليكون السؤال عن سبب قدرة العقل على الحكم العام دون التفصيلي وعن العلّة في اختلاف الخلق في الحكم رغم توحد عقولهم إذا تعلّق الأمر بالتفاصيل . فكلّ طاغية يقول لك أن الظلم قبيح والعدل حسن ولكن المشكلة أنّه يختلف معك في اعتبار أفعاله من الظلم فهولا يقرُّ بذلك و يرى أنّها حسنة . والواجب البحث في هذا الافتراق في الحكم عند الحديث عن الأفعال بما هي أفعال لا بما هي عناوين عامة كالظلم والعدل والتي هي مستندهم في إثبات حكم العقل . ولو فعلوا ذلك لاكتشفوا العنصر الآخر الغائب في البحث .

أما السؤال : هل المولى ينزّل الشرائع على وفق أحكام العقل ؟ وهل يحكم العقل بضرورة التلازم ؟ فهو سؤالٌ متناقضٌ إذا كان المقصود التفاصيل والأفعال فعلاً فعلاً .

ذلك لأنهم أن قالوا ( نعم ) ألغوا ضرورة الشرع وأن قالوا ( لا ) أصبح الشرع من اللامعقولات وكلاّهما خاطئ وهو دليل على أن وضع المسألة بين احتمالين باطلين إنما يشير إلى بطلان صيغة السؤال .

ولذلك حاولوا التخلص من هذا التناقض بافتراضات أخذوها من الفلاسفة ولم يأخذوها من الشرع منها :

**الأوّل : تقسيم الحكم إلى واقعي وظاهري :**

والغاية من هذا التقسيم واضحة وهو التخلص من إشكاليات العلاقة بين الحكمين العقليّ والشرعي .

وهذا التقسيم شيطاني لا علاقة له بالدِّين . وفيه مخادعة في تغييب مفردة ( العلم ) من التعريف وعدم شرحها ، وإهمالها مقصود لتمرير هذا التقسيم .

**وبيانه** :أن الحكم نفسه ليست له صورتان ولا ينقسم إلى قسمين وإنما علم المكلّف أو الأصولي به هو العلم الظاهري عند غياب الأدلة .

وإذن فيجب عليهم تقسيم العلم بالحكم إلى علم ظاهري وعلم حقيقي أو فعلي أما حكم الله فواحد ولا ينقسم .

نعم ورد في النصوص المأثورة أن لله تعالى حكم واقعي آخر كما في قصة داود (ع ) وإبراهيم ( ع ) أو ما تعلمه موسى ( ع ) من العبد الصالح ولكن من المعلوم أن هذا أجنبي عن موضوع البحث إذ لا يتنافى الحكمان وإنما أحدهما تفصيلي مؤجل إلى يوم الحساب ولذلك لم يحتمله داود ( ع ) .

**الثاني: تقسيم العقل إلى عملي ونظري .**

وهو تقسيم فلسفي أفلاطوني أخذ به الفارابي و سمّاهما العقل المستفيد والمستفاد وبنى عليه أفكاره التي لا علاقة لها بالشرع لا من قريب ولا من بعيد . وفائدته الفلسفية هي إشراك الحكم العقليّ مع الحكم الإلهي حسب نظريّة الفلاسفة في المعرفة لأنهم قالوا : ( أن أشبه الخلق بالآلهة هم الفلاسفة )[1].

وجرى التقسيم المذكور على أساس أنواع المدركات فإذا كانت علماً مجرّداً مثل اثنين واثنين يساوي أربعة والمتوازيان لا يلتقيان فهو من واجبات العقل النظري . وأن كانت المدركات مما ينبغي أن يفعل أولا يفعل فهي من نشاطات العقل العملي .

---

[1] قصة الفلسفة لديودانت /ارسطو .

وأخذ الفقهاء بهذا التقسيم لربطه بالأفعال في التعريف إذ هي المقصود حسب التعريف من عبارة أصول الفقه حيث قال : ( أعمال أو أفعال المكلّفين ) – راجع التعريف . لذلك فالمراد من العقل :( هو العقل العملي في مقابل العقل النظري )[٢].

ولمّا كان التعريف مناقضاً للخطاب الكلّي ومتناقضاً مع نفسه كما رأينا فالتقسيم باطل ، وفائدته تمرير الحكم العقليّ المسبق مع الحكم الشرعي أو ترتيب برهان سوفسطائي للملازمة بين الحكمين .

على أن هذا التقسيم المفترض لا برهان عليه وليس هو حقيقة في نفسه الا لهذا الغرض وقد اعترف به المدافعون عن الملازمة حيث قالوا : ( وليس هناك عقلان في الحقيقة بل هو عقل واحد ولكن للتمّييز بين مدركاته ومتعلقاته يسمّى تارّة عملياً وأخرى نظرياً )[١].

ولو كان التمّييز بين أوّليات العقل وأحكامه التركيبية الأخرى فإنه قد يصحّ و ينتفع به ، ولكن الغريب أنّهم أثبتوا قدرته على الحكم من خلال أوّلياته التي لا شكّ فيها ولا اختلاف بشأنها لغاية مناقضة لها وهي الأخذ بأحكامه التركيبية !! .

**<u>التناقض في التقسيم :</u>**

من جهة أخرى فهناك تناقض آخر في التقسيم أعلاه . فإن صاحب الأصول زعم أن موضوع العقل والمراد منه هو ( العملي ) تحديداً ، خالفه في الجزء الثاني مضطراً ، لأنه ناقش هناك حجّية العقل في الحكم ولا بدّ له من البرهنة على استقلاله بالحكم . ولذلك قال: ( كلّ ما للعقل العملي من وظيفة هو أن يستقل بإدراك أن هذا الفعل في نفسه مما ينبغي فعله أولا

---

[٢] اصول الفقه /ج١/٢٢٢ –فقرة (٣).

[١] أصول الفقه / ج ١ / ٢٢٣ .

ينبغي مع قطع النظر عن نسبته إلى حاكم آخر كالشارع المقدس أو غيره يعني أن العقل العملي يكون هو الحاكم في الفعل لا حاكياً عن حاكم آخر )[٢].

وفيه تناقضان فاضحان :

**الأوّل** : أن الحكم على الفعل بكونه ما ينبغي فعله أولا ينبغي لا يحدث جزافاً كما هو معلوم . وإنما هو مبنيٌّ على مسلّمات . فهذه المسلمات هي الحكم في واقع الأمر ، وهذا يعني أن الحاكم هو النظري لا العملي وغايتي من ذلك إبراز فساد التقسيم وأحسبه قد توضّح للقارئ الكريم .

**الثاني** : إن استقلاله بالحكم وعدم حكايته عن حاكم آخر إنما هو حديث عن مسلّماته الأوّلى وهي النظرية لا العملية لأن العملية ومع الإقرار بالتقسيم إنما هي أحكام تركيبية ذات علاقة بالأفعال واستقلاله بها محال في ذاته.

ثم قال : ( وإذا حصل للعقل العملي هذا الإدراك جاء العقل النظري عقيبه فقد يحكم بالملازمة بين حكمه وحكم الشرع وقد لا يحكم . ولا يحكم بالملازمة الا في خصوص مورد مسألة التحسين والتقبيح العقليّ أي بخصوص القضايا المشهورات التي تسمى بالآراء المحمودة والتي تطابقت عليها آراء العقلاء كافة بما هم عقلاء ) .

أقول هذا هو ختام المسك في حديث حجّية العقل ويظهر منه بجلاءٍ تامٍ أنّه يتحدّث عن المسلمات الأوّلى في العقل ! فما علاقتها بالأفعال ؟ ذلك إن إرجاع كلّ فعل إلى عنوانه هو حكم جديد ولا فائدة من التقسيم ، إذ

---

[٢] المصدر السابق / ج ٢ / ١٢٨ .

من الواضح أن الحكم بالملازمة ليس عقب الحكم العقليّ المستقل بل هو قبله .

أما تطابق آراء العقلاء كافة بما هم عقلاء فالمراد به جميع الخلق العقلاء ولنا فيه كلام آخر **أوّله** أن هذا الاتفاق وهمٌ لا وجود له الا في المسلمات الأوّلى والتي يرفض الكفرة مثلا الإقرار بانطباق الموضوعات عليها وألا فلماذا كفروا ؟ . وعلى ذلك فلا أحدَ يقدر على كشف مثل هذا الاتفاق – **وآخره** أن انطباق الموضوعات على عناوينها هو موضوع الشرع فإذا حكم به العقل بطل الشرع بل اصبح إرسال المولى عزّ وجلّ للرسل ( ع ) عبثاً.

ثم هم يتناقضون تارّة أخرى فينسبون جملة من الأفعال إلى الآراء المحمودة.

أما ادّعاءه بان العقل النظري يأتي فيحكم بالملازمة في هذا المورد خصوصاً فهو ادّعاءٌ عجيبٌ إذ لم يوضّح أسباب هذا الحكم في هذا المورد دون سواه ! . والمفروض أن يحكم بالملازمة كلّما حكم العقل العملي بما ينبغي أولا ينبغي أن يُفعل .

بل الواقع خلافه لو قرءوا القرآن . فإن الكثير من أتباع وأصحاب الرسل ( ع ) وأعداءهم على حد سواء حكموا بما ينبغي أن يُفعل و طلبوا من النبي (صلى الله عليه واله و سلم ) أن يكون حكم الشرع بمقتضاه فابطل الشرع حكم عقولهم وأمره أن لا يتّبع أهواءهم وهم من جملة العقلاء عند الأصوليين .

لكن حكم العقل النظري لصالح العملي لاحقاً هو من الأعاجيب ! أنّه شيء لم يقله ( العقلاء ) الا بخصوص العلاقة مع حكم الشرع إذ لو

قالوه لبعضهم البعض لنشب العداء بينهم . فهل التنظير يسبق الفعل أم العكس؟

معلوم أن قرار الفعل وعدم الفعل لا يكون صحيحاً وواقعياً الا بعد التنظير والذين ينظّرون خلال الفعل أو بعده هم دائماً الطغاة والجبابرة حيث تكون عقولهم تبعاً لأهوائهم . ولكنهم اضطرّوا لهذا لإثبات استقلال العقل بالحكم فإن الاستقلال مرتبط بالأسبقية- أسبقية العقل في الحكم على الشرع ، ولذلك ينفعهم التقسيم المذكور لتوزيع الحكمين على العقلين حكم مستقل عن الشرع سابق عليه وحكم نظري آخر يحكم بضرورة التلازم بين حكم الشرع وحكم العقل!! .

و سوف نرى أوجه أخرى للمغالطات والمصادرات في هذه العملية في المسائل اللاحقة .

**الثالث** : تقسيم المدركات ذاتها إلى ما يستقل بها العقل وإلى ما لا يستقل بها العقل وهو مختلف عن التقسيم إلى مبادئ أوّليّة وتركيبية وهو تقسيمنا الذي اعتمدناه . وفيه تناقض سنوضّحه حيث يستحيل الجمع بينهما بالمعنى المذكور . وفائدته التوصّل إلى أسبقية الحكم العقليّ المستقل عن الشرع في التفاصيل في محاولة غريبة اعتمدوا فيها على الأوّليات بحيث تنطلي على القارئ . إذ المعلوم أن الحكم العقليّ التفصيلي في أيّ شأن لا يبقي أيّة ضرورة للحكم الشرعي . فإرجاع كلّ فعل إلى عنوانه هو المشكلة العقليّة التي جاء الشرع لحلِّها ، ولذلك فصّل الأحكام وارجع كلّ فعل إلى عنوانه من حسن أو قبح . وليست المشكلة في العنوان نفسه إذ لا اختلاف بين الناس في حسن العدل وقبح الظلم ، إنما الاختلاف هو في : هل الفعل الفلاني من العدل أو هو من الظلم ؟ وقد جاء الرسل بالحقّ والكتاب لإزالة هذا الاختلاف قال تعالى:

[ ومــا أنزلنــا عليــك الكتــاب إلا لتبــين لهــم الــذي اختلفــوا فيــه ].

١٦/٦٤.

وهنا حصر بأداة الحصر ( الا ) ومفاده أن الإشكال العقليّ الآنف هو سبب بعث الرسل فالسؤال عن استقلال العقل بالحكم التفصيلي سؤال عن ضرورة الرسول والكتاب ، وفيه رد على المولى . وقال تعالى:

[ فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وأنزل معهم الكتاب بالحقّ ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه ]

٢/٢١٣.

لكن لو قلت أن هؤلاء المختلفين فيهم من عرف الحقّ ، إذ لا يعقل أنّهم اختلفوا وكلّهم على الباطل فيثبت إمكانية العقل على الحكم قبل إنزال الكتاب ، وبعد ذلك جاء الكتاب مؤيداً لأهل الحقّ وهذا هو موضوع الحكم العقليّ والملازمة .

الجواب : نعم . هذا صحيح جداً ولكن المعترض فاته أنّهم بقوا لا يدركون من هو صاحب الحقّ .

أعني أن هذا الذي يطابق حكمه العقليّ حكم الشرع موجود قطعاً بيد أنّه ليس مجموع العقلاء ، ولا هو مجموع أهل الدِّين أيضاً ، إذ الاختلاف نفسه قد أبطل فكرة ( العقل العام ) وعلى ذلك فلا بد من تحديد أفراد هذا النوع الذي حكمه العقليّ يطابق حكم الشرع وسوف نلاحظ أن هذا النوع هو ذاته المشّرع أي المعصوم ( ع ) ، وهذا هو أحد الفوارق الجوهرية بين النظرية الجديدة والأفكار السابقة عن العقل التي اعتمدتها المذاهب الإسلامية .

ولكي تكون المسائل اللاحقة واضحة فإني سأعرض جوهر الفكرة الجديدة عن العقل مما يشكلّ نظرية متكاملة في المعرفة آمل أن تكون

موضع اهتمّام السادة العلماء المسلمين من حيث أنّها تمّثل نظرية المعرفة من وجهة نظر الدِّين الإلهي والتي سيتمكّن العلماء بها من صياغة الفلسفة الإسلامية والتي ادّعى فلاسفة الغرب المحدثين والنقاد أنّها مجرّد اصطلاح لا حقيقة له إذ هي بمجملها تمّثل آراء ارسطو وأفلاطون وإن محاولات المسلمين لوضع فلسفة إسلامية أو نظرية في المعرفة هي محاولات فاشلة .

وأنا اعتقد بصحّة هذا القول لأن ما بين أيّدينا من آراءٍ للمسلمين في الفلسفة تتناقض بالكامل مع الطرح القرآني وإن محاولة التوفيق بين الفلسفة والوحي هي محاولة فاشلة فعلاً . ولذلك تمّكّن الغزالي من تكفير أكابر الفلاسفة المسلمين كالفارابي وابن سينا بأيسر السبل .

كذلك تمّكن ابن الطفيل من توجيه نقد مماثل إلى الفارابي فهو عنده ( مضطرب متناقض يفضّل العقل على النقل والمنطق الارسطي على الوحي ، والفلسفة على الشريعة والفلاسفة على الأنبياء ويفسّر الوحي تفسيراً نفسياً وينسبه إلى النشاط الذهني وقوة الخيال والتلقي عن العقل الفعال )[1].

وبصفة عامة فإن ما لدى الأصوليين من آراءٍ حول العقل هي ذاتها آراء الفلاسفة والتي كانت المستند الأساسي لهم لإنكار الوحي بل والسير في طريق الاستدلال المعكوس لاثبات واجب الوجود والذي قدّمت عليه نقداً شديداً في كتابي ( الحلّ الفلسفي ) . وقد اعتمدت هذه الآراء ذاتها لتأسيس المثالية والفلسفة المادية على حد سواء فإن الاعتراف بوجود الخالق تعالى لدى بعضهم لا يعني أيمانهم مما أثبتّه من المعنى الجديد للإيمان وفق هذه النظرية ومعنىً مغايرا للكفر أيضاً ، وهو لذلك من أركان هذه النظرية الإسلامية في المعرفة .

---

[1] العبارات من كتاب ابن طفيل –قضأيّا ومواقف –مدني صالح /٣٧.

لكنـي سأختصـر الأمـر هنـا  وأذكـر مالـه صـلة بمباحـث الأصـوليين أعني الكشف عن العنصر الآخر في عملية الإدراك العقليّ والذي سأبطل عن طريقه موضوع المستقلات العقليّة .

# النظريـة القرآنيـة للإدراك العقلـيّ

## ١- كشف العنصر الغائب في عملية الإدراك العقلـيّ :

إذا اعتمدنا القرآن الكريم وخطاب المعصوم ( ع ) بل وملاحظاتنا العادية وأحكامنا الوضعية والعرفية وجدنا أن الإدراك العقلـيّ وقرارات العقل بشأن الاشياء وحكمه فيها يتأثر بعنصر آخر بالغ الأهمية بل هو الأساس في عمليـة الإدراك أغفلتـه نظريـة المعرفـة ومجمـل أبحـاث الفلاسـفة فـي موضوعة العقل الا وهو ( إرادة الذات ) . فالإنسان في منظور الخطاب الكلّي للدين يتكون من ثلاثة عناصر البدن والنفس والروح ، وإرادة الذات في النفس ، وهي إرادة خفيّة قد يظهر منها خلاف ما فيها ، وكما أن العقل من توابع البدن إذ مركزه الدماغ فإن للنفس وأرادتها مركز آخر يعبر عنه القران بالقلب والواقع أن السلطة الفعلية والقرارات الأساسية إنما تصدر عن هذا المركز والعقل إنما يقوم بترتيب هذه القرارات ووضعها في صيغ معينة وأحكام ، فهذه الأحكام التي نسميها عقليّة هي وليدة قرارات صادرة عن الذات التي بيدها الأمر والنهي الفعليين ومعنى ذلك أن العقل بمفرده هو مجرّد آلـة حاسبة وخازنـة للمعلومـات وهـي جـاهزة للعمـل بمقتضـى أوامـر الـذات فهـي آلـة سلبية بمعنـى أنّهـا مسـلوبة الإرادة فـلا إرادة فيهـا ولا قـرار خالص لها مائة بالمائة الا عند المعصوم ( ع ) كما سنرى .

ولكن في العقل جزء أساسي مثل أيّة حاسبة أخرى من صنع الإنسان فيه مبادئ أوّليّة لعمله وهي مبادئ فطرية مركوزة فيه يفترض أن الإنسان يقوم بعرض كافة المعلومات الواصلة إليه من الحواس على هذه المبادئ وأجراء المقارنة واستعمال المخزون من المعلومات لاستعمالها في اتخاذ الحكم في موضوع معين.

ولكن هذه العملية يحدث لها تخريب مستمر ولا تكتمل بهذه الصورة لوجود ثلاثة أسباب رئيسية :

**السبب الأوّل** : أن الذات تقف حائلاً دون ذلك فلديها غاياتها وأهدافها وهي تأمر العقل أن يتخذ من المبادئ مبرّرات لقرارٍ مسبقٍ حكمت به على العقل .

وهذا هو السبب الرئيسي الذي يوقف عملية التعقّل ولذلك فإن أكثر الناس في نظر الحكم الشرعي غير عقلاء لأنهم يمنعون العقل وبقرارات من الذات من القيام بعمله بحرية تامة . قال تعالى :

[ أم تحسب أن أكثرهم يسمعون أو يعقلون]
٢٩/٣٥.

فإن قلت المقصود بالضمير ( هم ) مجموعة محدّدة هم الذين كفروا مثلاً قلنا لا فرق فالناتج واحد . وذلك أولاً : لأن الأصوليين لم يحدّدوا العقل العام على أنّه عقل المؤمنين بل لو بدءوا هذه الخطوة لما ظهر المبحث أصلاً . و ثانياً : أن الأكثرية هم أصحاب النار وبالتالي فالأكثرية لا يعقلون – لأن أهل الجنة اقتصروا على الثلل في سورة الواقعة ثلة من الأوّليّن –ثلة من الآخرين –ثلة من الأوّليّن – قليل من الآخرين – أما أهل النار فهم أمم كاملة من الجن والأنس مع التأكيد على إملاء جهنم منهما . و عدا ذلك فإننا سنذكر لك موارد الكثرة والقلة في موضعها .

ولما كانت الذات أنانية تريد الأحكام أن تصدر عنها لا عن العقل فالعقل لا يستقل بالحكم عند أكثر الخلق .. بل العمل معكوس وهو أن الذات تحكم على العقل ولذلك فالجنس الإنساني سائر في طريقين طريق الذين آمنوا وهو طريق التعقّل ويلزم منه التطور والترقي وطريق الآخرين الأكثرية وهو طريق اللاتعقل ويلزم منه التقهقر والانتكاس ولذلك سمّى الإمام الصادق( ع ) هذا الخلق قائلاً [ هو الخلق المنكوس] تصديقاً لعملية التسافل والتقهقر التي أكّدها القرآن :

[ ثم رددناه اسفل سافلين الا الذين آمنوا و عملوا الصالحات ]
التين /٥.

وإنما ارتبط بعمل الصالحات لأنها موضوع الحكم كما هو واضح لأن الذين يريدون للعقل أن يحكم بعد الموضوع لا قبله إنما هو بسبب القرار الذاتي السابق إذ هم مصرّون على فعل السيئات أي القبائح لا المحاسن فيأمرون العقل بإرجاعها إلى عناوين المحاسن فلاحظ وأنت مندهش دقة التعبير القرآني حينما يجعل هذا الحكم نفسه من القبائح ! وذلك في آية هي من أعجب الآيات وهي لوحدها تدمر كلّ ما جاء عن الفلاسفة بصورة شاملة فيما لو وجد قوم يتدبّرون القرآن حقّ تدبّره . قال تعالى :

[ أم حسب الذين يعملون السيئات أن يسبقونا ساء ما يحكمون ]
.٢٩/٤

فالآية كما هو واضح في الملازمة العقليّة خصوصاً على ما سأذكره بعد ذلك حيث سآتي بها مرات أخرى لإبطال الأسبقية في الحكم العقليّ وغيره .

**والسبب الثاني** : إن المركوز من الأحكام العقليّة المسبقة في العقل هي أحكام عامة غير تفصيلية . وإرجاع الأفعال إلى عنوانها الخاص من

تلك الأحكام ليس بالعمل السهل إذ أنّه يحتاج إلى علم متكامل و جوهري عن الاشياء والأفعال . ولما كان هذا العلم غير متوافر لأغلب الخلق فإن عملية التعقّل تتعثر دوماً ولو مع صحة فعل الذات ، ولذلك يحتاج المرء إلى علم تفصيلي للحكم العقليّ التفصيلي وهو أمر لا يتسنّى الحصول عليه لكلّ أحد باستثناء المعصوم ( ع ) فيرجع الكلام عليه لأنه موضوع الخطاب ومصدر التشريع .

ومن هنا ارتبطت الكثرة بعدم التعقّل مثلما ارتبطت بعدم العلم ولمّا كان الأكثرية يدّعون العلم التفصيلي ادعاءً لأن إرادة الذات عندهم لا تتخلى عن مركزها ولا تأذن للعقل بإصدار مثل هذا الحكم بكون الذات لا تعلم فإنه يصدر أحكاما جزافية آمراً عقله بوضعها بترتيب معين يحاكي فيه المقولات المنطقية وهي ليست منطقية فيضّل بها الناس وهؤلاء هم كثرة كما يخبرنا النص القرآني قال تعالى:

[ وأن كثيراً ليضلون بأهوائهم بغير علم ]

٦/١١٩.

على أن النص نفى العلم عن أكثرية الناس أيضاً لارتباطه بعملية التعقّل كما رأيت قال تعالى :

[ ولكن أكثرهم يجهلون]-٦/١١١

[ ولكن أكثر الناس لا يعلمون ]-١٦/٣٨.

[ ولكن أكثر الناس لا يعلمون ]-١٢/٤٠

[قل الحمد لله بل أكثرهم لا يعلمون ]-٣١/٢٥.

**السبب الثالث** : أن المعلومات المنقولة إلى العقل لأجل استخدامها في عملية الإدراك وإصدار حكم على الشيء إنما تأتي من مصدرين :

**الأوّل** : ما يأتي عن الآخرين السابقين .

**الثاني** : ما يأتي مباشرةً عن طريق الحواس .

فالأوّل يأتي عن طريق الثاني أيضاً سماعاً أو نظراً أو قراءة وما شابه وأصل الأوّل أنّه جاء من تركيب أحكام افضل ما تكون أنّها مأخوذة عن حواس أيضاً بعد إدراكها بالعقل . و في هذه العملية عدة مشاكلّ :

**الأوّلى** : احتمال الخطأ في النقل .

**الثانية** : احتمال الخطأ في أدراك المنقول على وجهه الصحيح ، خاصة وأن النقل يتمّ باللغة التي لم تُحدّد طبيعتها بعد ولازال الجدل يدور حول قدرتها على التعبير الدقيق عن الاشياء أو لا.

**الثالثة** : احتمالات الخطأ في الحواس ذاتها حيث ترى العين ماء فإذا هو سراب وأخطاء الحواس كما أثبته الطب والتجارب لا تحصى بل فيها تغيرات بحسب وضع الجسم وأحواله وأحوال المُستقبِل للمعلومات من مزاج و صحة و سقم وغيرها.

**الرابعة** : أخطاء المزج والتعريف بين المدركات بعضها مع بعض وإرجاع المعلولات إلى عللها الأصلية حيث تختلط بصورة كبيرة وهي أشياء يعاني منها العلم التجريبي الحديث بالرغم من أن طريقته هي افضل طرائق الإدراك المعروفة حتى أن الفلاسفة أنفسهم تمّنّوا أن تكون للفلسفة طريقة كالتي في العلم الحديث بل حاول بعضهم صياغة فلسفة من هذا النوع كما فعل (فرنسيس بيكون ) وأمثاله في الغرب .

ومثل هذه الأخطاء هي أشياءٌ معلومةٌ في العلم الحديث وُضعت للتقليل منها آلاف المعدات وآلاف الرسائل العلمية وصرفت عليها المبالغ الطائلة ومع ذلك فإن لها نسبة لا بد منها في النتائج .

**الخامسة** : أخطاء القياس وأخطاء العقل ذاته . والمقصود بالعقل هنا عملية التركيب العقليّ للأحكام والاستنتاج وعليه جرت مسائل الاختبار

العقليّ واختبارات الذكاء بل ومختلف المسائل الموهمة لأغراض شتى بما في ذلك التندّر والظرافة وإثارة الضحك بسبب من وقوع العقل في أخطاء جسيمة لا تغتفر . ومثال ذلك أني لو سألتك أن تقطع ورقة إلى نصفين وتضع أحدهما فوق الأخرى ثم تقطع هذين مرة أخرى لتكون أربعة مرة وتضعها بعضها على بعض وتعيد الكرة أربعين مرّة وسألتك كم سيبلغ سمك مجموعة الورق ؟ فبماذا تجيب؟ . لقد سألت هذا السؤال لعشرات الأشخاص بما في ذلك خريجي الجامعات فكان بعضهم يقول متر وبعضهم يقول مترين واطلب منهم أن يزيدوا الارتفاع ما استطاعوا وبما تقدره عقولهم كأبلغ ما تكون فكان أكثر من بالغ فيهم في تقدير السمك أن زعم أنّه سيبلغ سقف الغرفة ! . أما الحقيقة فإن السمك سيبلغ مسافة اكبر من المسافة بين الأرض والقمر بأضعاف على تقدير أن سمك الورقة نصف مليمتر مثلاً . وإنما ضربت هذا المثل ليستوعب أكثر الاحتمالات المذكورة آنفاً – فالذوات يرفضون حسب أحكام مسبقة راسخة عندهم أيّ تقدير كبير للسمك فلا يعطون للعقل حرية أجراء الحساب بل يصر بعضهم على خطأ النتيجة بالرغم من كونها مسألة رياضية ، ولذلك يتمّ استقبال السؤال من قبلهم بصورة عشوائية وعلى ظاهره ثم يجرون عملية قياس وأدراك وفق هذا الحكم المسبق متجاهلين عملية التضاعف . فكيف إذا كان للذّات مصلحة ما في الحكم ، وكيف إذا كان الموضوع موضوع فكر لا موضوع أرقام ؟ .

ومن هنا ندرك أن فكرة استقلال العقل بالحكم فيها دور ومصادرة على المطلوب ذلك لأن الخلق مختلفون بالفعل والملل مختلفة والمذاهب مختلفة . والاتفاق موجود على العموم من أحقية الحقّ بالاتباع وضرورة نبذ الباطل . وإنما اختلفوا بسبب اختلاف متطلبات الذوات لأن الحقّ ظاهر وواضح ومع ذلك اختلفوا فجاء الخطاب الإلهي لإزالة الاختلاف حصراً كما

مر عليك في الآية الكريمة والغاية منه استبعاد الأخطاء المذكورة آنفاً . فإذا قيل أن العقل يحكم في التفاصيل فكأن الشرع لا ضرورة له بعد هذا وكأن القائل يزعم أنّهم لن يختلفوا .

ولا ينفع وضع جزء من المدركات تحت عنوان ( غير المستقلات ) . بل يلزم منه إلغاء المستقلات كما سنرى ، ولذلك فليس ثمة الا أحد احتمالين : إما عقل لا يحكم مستقلاً وشرع ضروري أو عقل يحكم مستقلاً ولا ضرورة للشرع . أما الجمع بينهما فهو محال .

أقول أيضاً : كلّ ذلك على الزعم بوجود عقلٍ جمعيٍّ عامٍ فكيف إذا علمنا أن العقول مختلفة من حيث سعة المعلومات والذكاء وقوة الذاكرة ؟ وكلّها أسباب تمّهد للاختلاف في الحكم العقليّ .

ولذلك ادّعى الذين يؤلهون العقل أن الواجب احترام كلّ الآراء لأنهم أدركوا تماماً أن عدم الاختلاف محال في ذاته فإذا لم يحكموا بحكم الشرع نشبت الحرب بينهم فلا سلام إلا برفع شعار احترام كلّ الآراء وهي دعوى ظاهرها الحرية وباطنها تمرير الباطل مع الحقّ ، ذلك أن الحرية لا مدخل لها هنا فهي ثابتة لا سلطة لأحد على سلبها بهذا المعنى ، بل الحرية الحقّيقية هي في التحرر من الباطل – و تحديداً من الحكم العقليّ الخاطئ . ويفترض أن يكون الشعار مقلوباً وهو احترام كلّ رأي له برهان ساطع وعدم احترام أيّ رأي لا برهان له من هذا النوع .

أما في الواقع المعاين فإن عنصر الذات الظاهر مع العقل لا يمكن إنكاره ، بل التعامل جارٍ عليه دوماً .

وتوضيح ذلك : انك حينما تتوّخى العدل في إصدار الأحكام تأخذ بنظر الاعتبار الذوات لا الأفعال وحدها . فالعقل والذات هما تقسيم طبيعيٌّ تستخدمه أنت وغيرك يومياً وفي كلّ مكان ، فأنت لا تذمُّ المخطئ في

حساباته الا فيما يتعلق بخطأ الحساب ولا تؤذيه في العقاب الا إذا شعرت بإهمالٍ مقصودٍ وصادرٍ عن الذات أو رغبةٍ مسبقةٍ في حساب الاشياء على هذا النحو .

ذلك لأن خطأ العقل من غير قصد من الذات يختلف عند أهل العرف بل ومثبّتٌ في القانون الوضعي رغم مساوئه الكثيرة . فالفاعل عن عمد له عقاب مختلف عن الفاعل من غير عمد وما عبارة ( مع سبق الإصرار والترصد ) الا عبارةٌ الغاية منها التفريق بين الفعلين . وقد جرت عادة الخلق كلّهم على ذلك إلى أدنى المستويات ففي البيوت يفرّقون بين خطأ الطفل العمدي وغير العمدي ، والعمدي عندهم حالة شاذّة تهتمّ لها العائلة التي تدرك أهمية الأخلاق بحيث تُستنفر لتحصين الطفل من الأمراض النفسية إذ يعتبرونه غير سوي فيما إذا صدر عنه الخطأ عمداً .

بينما أخطاء العقل وحده بلا أمر من الذات كالنسيان والخطأ إذ أن لفظ ( خطأ ) لغة يراد به خطأ العقل فإنه هيّنٌ ، بل أورد القرآن دعاءاً للمؤمن بعدم المؤاخذة عليه قال تعالى :

[ ربنا لا تؤاخذنا أن نسينا أو أخطأنا ]–٢/٢٨٦.

ولذلك اختلف الحكمان في مسألتي قتل المؤمن عمداً أو قتله خطأً. فالقتل العمدي وعد عليه العذاب الأبدي الذي لا نهاية له ، والخطأٍ في قتله لم يحكم عليه الا بالدّية المسلّمة إلى أهله وتحرير رقبة مؤمنة . والفارق بين العقابين كالفارق بين المحدود واللانهائي .

والخطاب الإلهي كلّه إنما جاء ليخاطب الذات لكي تستخدم العقل بما صممه له الحكيم من غايات . ولذلك لم يعد بالعذاب الا أولئك الذين لم يحرروا عقولهم من قيود الذات وأغلالها .

ولذلك لم ينشأ اختلاف الناس بسبب اختلاف عقولهم فهذا الاختلاف هيِّن جداً وإنما بسبب اختلاف استخدامهم لعقولهم والذي منشئاه نواياهم . وأنت تعلم أن العقاب والثواب في الدِّين إنما جرى على النوايا إذ الأعمال تبعٌ لها . وليس من معنى للنوايا الا طلبات الذوات من العقول .

وعلى مستوى الجدل والنقاش يظهر العنصران أيضاً في كافّة المحاورات ، فأنت تترك الشخص الملحد المصرّ على رأيه وتقول في نفسك : (لا ينفع معه الدليل لأنه لا يريد أن يؤمن ) .

وليس هناك من معنى لعبارتك ( لا يريد أن يؤمن ) الا في كونه مصرٌ على حساب الاشياء على نحو معينٍ بحيث أن الأدلة لا فائدة منها . ولذلك صرّح القران أن بعض الناس لا يؤمنون :

[ ولو جاءتهم كلّ أيّة حتى يروا العذاب الأليم ]

**يونس /٩٨**

وهذا التأكيد القرآني المستمر على عدم إيمان البعض بالرغم من كلّ الآيات والبراهين إنما يُثبت بنحوٍ قاطعٍ وجود عنصرين هما الذّات الآمرة والعقل المفروض عليه أمر الذّات إذ لو كان العقل محرراً من أوامر الذات لآمنوا .

بل لا يبقى أصلاً أيّ موضوع للعقاب والثواب والحساب عموماً لو كان الإنسان عقلاً مجرّداً لأنهم قالوا : إن العقل واحدٌ متشابهٌ عند كافّة الخلق ، ويكون الناس كلّهم على هذا فرداً واحداً متعدِّدَ الأبدًن وهذا محال .

وعلى المستوى العملي يلاحظ القضاة والحكام أوامر الذّات ويميزون جيداً بينها وبين أحكام العقل . فالقاضي يحقِّق مع المتّهم والمتّهم ينفي التهم الموجهة إليه ويأمر عقله بحساب الاشياء وعناصر القضيّة بما يخدم

الحكم ببراءته حتى لو كان مجرماً بالفعل . ولو كان حكمه العقليّ مستقلاً عن الذات ومحرَّراً لما جرى أصلاً أيّ حوارٍ عن عناصر القضية . ولذلك منح القانون الوضعي هامشاً للقاضي للحكم ليأخذ بنظر الاعتبار اختلاف الذوات بالرغم من وحدة الجريمة ، حيث لا يمكن إغفال هذا العنصر والذي يكشف عنه القاضي البارع من خلال التحقيق في كافة جوانب القضية . ولذلك يعمد القاضي إلى تخفيف الحكم إلى أدنى حدٍّ إذا أدرك أن الفاعل لم يقصد الفعل ذاته بل طلب نتائج الفعل فقط .

ولهذا ذلك ندرك أن سبب الاختلاف بين الناس مردُّه إلى الاختلاف في نواياهم لا عقولهم ، بما في ذلك اختلافهم في الحكم العقليّ موضوع البحث حيث أنكره الاشعرية خدمة لفكرة اختيار الإمام ومنع منه الإمامية لإثبات فكرة تنصيب الإمام بالرغم من توحِّدهم في الدِّين والقبلة والكتاب والرسول (صلى الله عليه واله و سلم ).

وإذن فماذا يقصدون باصطلاحهم الغريب الذي هو ( حكم العقلاء ) ؟ . فإن كانوا يقصدون به الناس كافة فالناس قد اختلفوا في الضروريات فضلاً عن التفاصيل ، وإن كانوا يقصدون أهل الكتب المنزّلة فإنهم قد اختلفوا أيضاً ، وأن كانوا يقصدون به أهل القبلة فاختلافهم في حكم العقل نفسه إنما يبرهن على عدم وجود حكم عام للعقلاء على هذا الزعم . فاعجب إذن واندهش ما قَدَرتَ على هذا التناقض والتغافل عن أصل المبحث .

ولكن الذي يبدو من كلامهم أنّهم يعنون بالحكم العقليّ هو العام جداً مثل قبح الظلم وحسن العدل وهي أمثالٌ جاءوا بها وهي غريبة عن موضوع البحث . وهذا الحكم العام هو خطأ جسيم لأن الظالم أشدّ إعلاناً عن قبح الظلم من كلّ العادلين ولكنه لا يعتبر فعله من جملة الظلم ، و يأمر عقله

وعقول أتباعه بإعطاء تصوّرٍ منطقيّ عن حسن أفعاله لتكون من جملة العدل لا الظلم .

والمقصود بالحكم العقليّ والذي يفيد في إيقاع الفعل في موضوعه وصولاً إلى الحكم الشرعي من خلال الملازمة العقليّة هو هذا الحكم الخاص بالتفاصيل لا الحكم العام .

والسؤال الهام هنا هو : في أيّ شيءٍ يكون العقل حجّة ؟ فهل هو حجّة في كلّ أمر وهل هو حجّة على صاحبه أو غيره ؟ وهل يعلم فاعل القبيح بقبح الفعل وفاعل الحسن بحسن الفعل بغض النظر عن الحكم الشرعي ؟ . والجواب عليه مختلفٌ عما ذكروه لأن العقل – عقل الفرد – حجّة على نفسه إذ لو أنكر قبح القبيح عامداً واحتمل اتّفاق المجرمين على ذلك كما يحدث دوماً في دولٍ وإمبراطوريات وممالك كبيرةِ تهيّأَ لها وسائل الأعلام وأزلام الحاكم ذلك فهل يؤخذ بحكمهم ويعتبر حجّة ؟ . إذن فما يذكرونه عن العقل . بغضّ النظر عن الأحكام العامّة . بما هو عقل لا عن كلّ عقل على انفراد . فإذا وجدت الأصوليين يتحدّثون عن العقل عموما تارّة و عن عقل الأفراد فرداً فرداً تارّة أخرى فهو من خلطهم لاستبعادهم عنصر الذات الآمرة للعقل والتي يرجع إليها الحكم الفعلي في الاشياء .

فلكي نجيب على السؤال الآنف الذكر هناك ستة عناصر وردت في القرآن الكريم يجب البحث فيها لاستخلاص نظريّة في الحكم العقليّ الحكم العقليّ هي : **الأوّل** : العلم ، **الثاني** : الشعور ، **الثالث** : الحساب العقليّ ، **الرابع** : الدراية ، **الخامس** : التذكر ، **السادس** :التعقّل.

فهذه الألفاظ الستة وردت في القرآن وهي جميعاً ذات صلة هامة بموضوع الإدراك العقليّ . وإضافة إلى ذلك يجب دراسة وسائل الإدراك العقليّ ومراكزه ، فثمة مركزان هما : العقل والقلب . وأما الوسائل فهي

ثلاثة : السمع والبصر والفؤاد . إن العمليات السابقة ترتبط بتخطيط الذات والذي يظهر في صورتين هما المشيئة والإرادة وتظهر النتائج بعد ذلك بمختلف الصور والنماذج منها :

السرّ والإعلان والإبداء والكتمّان والتكذيب والتصديق والإنكار والاعتراف والقول والجعل والادِّعاء والاشتهاء والفعل والصنع والخلق والعمل والتذكر والنسيان والكره والحب والكفر والإيمان والشرك والإخلاص وغيرها من النشاطات والأفعال المختلفة .

ولأن مثل هذه الدراسة ستكون واسعة جداً لا ضرورة لها في هذا الموضع فإني سأكتفي بذكر ما له صلةٌ بإثبات وجود مركزي الإدراك العقل والقلب حيث سنثبت أن القلب تحديداً هو المسؤول عن الفقه والعقل ليس سوى آلة حاسبة مساعدة وحسب .

## ٢- البحث القرآني عن مركزي الإدراك العقليّ

قبل إجراء البحث اللفظي عن عناصر ومراكز الإدراك العقليّ لا بدّ من السؤال عما إذا كان القرآن الكريم قد ذكر هذين المركزين أم لا ؟ وهل ربط بينهما أم لا ؟ . الواقع أن القرآن قد ذكر القلب وذكر العقل في مواضعٍ كثيرةٍ . ومن المعلوم أنّه لا يريد بأحدهما عين الآخر فقد أثبتنا أن الترادف باطل بهذا المعنى في لغة الخلق فضلاً عن اللسان العربي فضلاً عن كتاب الله المنزّل بهذا اللسان .

بل عندنا أن هذين المركزين يظهران عند ذكر كلّ منهما على انفراد ، ففي قوله تعالى :(لعلكم تعقلون )–في أيّ موضع تعليل للتعقّل من حيث وجود ذات لها إرادة وأمر وإذا أرادت التعقّل تعقّلت وإذا أبت فلا تتعقّل فالخطاب ليس موجَّها للعقل إذ سيكون قوله (لعلكم تعقلون ) عبثاً إذا كان المخاطب هو ذات العقل.

وتظهر علاقات المركزين في أكثر الموارد القرآنية حيث عبر عن قرارات ذات الإنسان بالإرادة والمشيئة وجعل مركز هذه القرارات هو القلب ، في وقت وبّخ فيه الذوات على عدم التعقّل من خلال إلقاء التبعة على المركز الأمر ( القلب ) واعتبره المسؤول عن عملية التعقّل أو عدمها .

فإذا كان القلب رافضاً للتعقّل لم يكن بيد العقل قدرة على التعقّل فهو مأمور من القلب . ولمّا كانت هناك جماعة تأبى الإذعان للبرهان العقليّ وتأمر عقولها بعدم استلام البرهان والإذعان لصدقه فلم تكن هناك إذن فائدة من محاورتهم ولذلك اخبره تعالى بأنّه مطلع على قلوبهم وأمره بالإعراض عنهم فانتبه لهذه الآية :

[أولئك الذين يعلم الله ما في قلوبهم فاعرض عنهم ]
٤\٣٦

وهذا الإخبار منه تعالى متعلِّق بعلمه ما في المركز الذاتي أيّ القلب ( يعلم الله ما في قلوبهم ) . فلا ينال النبي (صلى الله عليه واله وسلم )من محاورتهم سوى الجهد والتعب والسخرية ، ولا معنى لهذا الا أن عقولهم مكبّلة بأمرٍ خارج عنها وهو أمر الذات . وقال تعالى :

[ أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوبهم أقفالها ]

٤٧\٤٢

فالتدبير عملٌ عقليٌّ بيد أنّه عزى سبب عدم التدبّر إلى إقفال القلوب . فالقلوب لا تفتح طريقاً لاستقبال أحكام العقل الا على صورة محدّدة فهي مقفلة على وضع معين وهذا مثل ما يحدث للحاسب الآلي حيث يمكن للمشغّل إقفاله على وضعٍ معينٍ بحيث لا يحسب الاشياء الا وفق هذا البرنامج .

وحينما يحصل مثل هذا الإقفال على القلوب تتغير حسابات العقل إذ أن الذات قد أقفل عليه بحساب معين ومحدّد سلعاً عندئذ يتعطّل جزء من عمل العقل ويحصل تغييب للشعور في هذه المرحلة قال تعالى :

( إنّهم هم المفسدون ولكن لا يشعرون )

البقرة –١٢

ولكن مفتاح هذا القفل هو بيد الذات ويبقى بيده فإذا شاء أن يفتحه فعل . ولكنه إذا بلغ حدّاً من عناد الله وإنكار الحقائق أقفل ذاتياً أو كلّياً وعندئذ لا يمكنه فتحه مطلقاً ، إذ يقوم بتغييب المفتاح نفسه في هذه المرحلة فالإقفال ينطوي على مراحل منها الشدّ على القلوب كما في يونس /٨٨ ، أو الطبع عليها كما في النحل /١٠٨ أو الختمّ كما في البقرة /٧ أو الإقفال كما في محمد ( ص )/٢٤ . الآية الإيمان . .

وتمرُّ مراكز الذات . القلوب . بعدّةِ أحوالٍ خلال تلك المراحل كارتياب القلوب أو الزيغ أو الغمرة أو الإكنان أو الرين أو المرض أو القسوة أو الصغو او الاشمئزاز من التوحيد لأن فيه فناء الذات وغياب القرار الذاتي وأخيراًٍ العمى .

وكلّ واحدٍ من هذه الألفاظ قد ارتبط بلفظ القلب ويمثل مرحلة من المراحل التي يمرّ بها هذا المركز قبل الإقفال النهائي والختمّ عليه . ومن هنا ارتبط العلم من حيث هو مظهر الإدراك العقليّ بالقلب لا بالعقل . إذ العقل آلة حاسبة لا قرار لها الا بأمرٍ من القلب قال تعالى :

[كذلك يطبع الله على قلوب الذين لا يعلمون]

٣٠\٥٩

فحيث أصدرت الذات أمراً للعقل مخالفاً لتصميمه الأساسي غاب عنه العلم الفعلي بالتدريج ، فإذا بلغ مرحلة الذين لا يعلمون طبع على قلبه بعد حصول التأثير العكسي على المركز فأصيب بالعوارض الآنفة الذكر .

ولهذا السبب فإن التفقّه في الدِّين باعتباره إدراكا علمياً ارتبط قرآنياً بالقلب فقط في كافة الموارد القرآنية ، هذه الملاحظة وحدها تبطل الملازمات العقليّة فوراً . إذ أن موضع الفقه وأصوله قلبيٌّ لا عقليٌّ إذ لا واجب للعقل الا الاحتفاظ بالمعلومات وفرزها فهو آلة لا إرادة لها ولا علاقة لها بالفقه والفقاهة فربّ حامل علمٍ ليس بفقيه كما قال رسول الله ( صلى الله عليه واله وسلم ) في خطبته الشهيرة :

**( ربّ حامل فقهٍ إلى من هو افقه منه ) .**

## ٣- ارتبـاط الفقـه بـالمركز القلبـيِّ لا العقليّ

إن هذا الارتباط بديهيٌّ مادام الفقه والفقاهة عملاً عقليّاً وإدراكاً علمياً مرتبطـاً بقـرارات الـذات الآمـرة . فقد يكـون المـرء عارفـاً بكـلِّ العلـوم علـى التفصـيل الا أنّـه لـيس بفقيـه فـلا يفقـه شـيئاً إذا كـان عقلـه يصـدر أحكامـا مختلفـة متناقضـة لغايـات فـي نفسـه ، ذلـك لأن العلـم هـو غيـر الفقاهـة ، فالفقاهة أصـلاً هـي عملية ترابط المعلومـات المأخوذة من الخـارج بالأوّليات المودعة في العقل في الجزء المرتبط كلّياً بالذات و مركزها أيّ القلب .

فهذه الأوّليات لا يمكن للذات تبـديلها أو تغييرها مطلقاً ولكن يمكنـه فقط الامتنـاع عن استخدامها وحريـة الإنسان إنمـا تكمن فـي هذه العمليـة : هل يطـابق المعلومـات الداخلـة مـع الأوّليـات أم يقوم بإخفاء الأوّليات ؟ و يجري الحساب أيضاً على هذا النشاط . فإذا فعل وربط المعلومات بأوّليات العقل تعقّل الأمر وإذا لم يفعل لم يتعقّل شيئاً ، بل يقوم بإيداع المعلومات فـي الـذاكرة ويسـتعملها لأغراضـه وأهدافـه الخاصـة ، ولـذلك فـإن للمـرء قـدرة علـى إلبـاس الحـقّ لبـاس الباطـل أو العكـس كمـا حـدّثنا القـرآن عـن بعـض علماء أهل الكتاب فلم ينفعهم علمهم في تفقّه الدِّين ، بل سبّب لهم الدخول إلى النار .

من هنا لم تكن ثمة إشارة قرآنية إلى وجود علاقة بين الفقه والعمل العقلـيّ ، بـل العكـس تمامـاً فقد تـمّ تأكيـد العلاقـة بـين الفقـه والمركـز الآمـر للعقل أي ( القلب ) .

لاحظ الموارد القرآنية :

١.[ لهم قلوب لا يفقهون بها ] ٧\١٧٩

هذا تشخيص أوّليٌّ لهم فالقلوب موجودة بيد أنّهم لا يفقهون بها ومعنى ذلك أن الفقاهة من نشاطات القلب ، إذ دخلت باء الواسطة على الضمير الراجع للقلوب .

٢. [ فطبع على قلوبهم فهم لا يفقهون] ٦٣\٩٣

فالطبع على القلوب في هذه المرحلة أدّى إلى حجب الفقاهة وذلك بالرغم من احتمال سعة المعلومات فقد يكون المرءِ له علم الا أنّه لا يفقه قال تعالى :

[ أرأيت من اتخذ ألهه هواه واضلّه الله على علمٍ و ختم على سمعه و قلبه و جعل على بصره غشاوة ]

٤٥/٢٣

لاحظ أن الهوى ما هو الا الحكم المسبق بحيث أنّه لا ينتفع بالعلم بل يضلّه الله على هذا العلم ويختم على سمعه و قلبه .

٣ . [وطبع على قلوبهم فهم لا يفقهون]

٩\٨٧

ارتباط آخر بين الفقاهة وعمل القلب .

٤. [صرف الله قلوبهم بأنّهم قوم لا يفقهون]

٩\١٢٧

ارتباطٌ علِّيٌّ آخر بين صرف القلوب وعدم الفقاهة .

٥. [ على قلوبهم أكنةً أن يفقهوه ]

٤٧\ ٤٦

ارتباط آخر نفى فيه إمكان يفقهوه بسبب وجود الأكنّة على القلوب .

٦. [ إنا جعلنا على قلوبهم أكنةً أن يفقهوه ]

الكهف/٥٧

واضح أن العقول لم يعد فيها نفع مادامت القلوب في أكنةٍ فالحقائق لا تدخل هذا المركز ولا يطلبها الذات من العقل وإنما يطلب من العقل ترتيب المقولات لصالح أهداف الذات فهو غير متحرّر وعقله مقيد بهذا القيد .

أقول من هنا سمّاهم عبيداً لا عباداً لأنهم داخلين في الطاعة كرهاً لا طوعاً .

٧ . [وجعلنا على قلوبهم أكنةً أن يفقهوه]

الأنعام / ٢٥

لا فرق في أن يكون الضمير في الآيات يعود إلى الكتاب أو القرآن أو الوحي ..الخ . إذ نحن بصدد الخطاب الشرعي وكلّ تلك الألفاظ هي تعابير عن الخطاب ، وبالتالي فالفقاهة هنا هي المقصود (كما يفترض) من الاصطلاح الأصولي نفسه لكنهم حجبوا الفقاهة عن الرسول (صلى الله عليه واله وسلم ) وقالوا لا يسمّى على الاصطلاح فقيهاً و كأنّهم يعترفون أن الفقاهة على الاصطلاح لا علاقة لها بالفقاهة التي جاء بها الخطاب الشرعي فتأمّل وأعجب ! ففي ماذا هم فقهاء إذن إذا كانوا غير فقهاء في الخطاب الشرعي؟

معلوم أن هذا المبحث وحده يسقط مبحث الملازمات العقليّة ، إذ يتبين منه أن العقل منفعل لا علاقة له بالفقاهة فسيسقط مبحث حجّية العقل فوراً .

**للمناقشة** :

لكني أعلم قدرتهم في ليّ الكلام وحذقهم في الخروج من المآزق من فربّما قالوا :هذا صحيح ولكن القلب في تلك الآيات ليس إلاّ تعبيراً مجازيّاً عن العقل فهو تارّة يسميه عقلاً وتارّة يسميه قلباً.

فنقول : نعم نسلم بذلك ولكن هل يسميه عقلاً أو قلباً جزافاً أم لعلّةٍ مرادةٍ في الكلام ؟ فإن قالوا : لا لعلةٍ مطلقاً خرجوا من الملّة لنسبتهم العبث إلى الحكيم وإن قالوا : بل لعلةٍ فعليهم بيان تلكم العلة مثلما بيّنا نحن الفرق بين القلب والعقل .

وأخشى على القارئ الانخداع إذا قالوا : يسمّيه عقلاً إذا أراد اعتقال الأمر وضبطه ويسميه قلباً إذا كان الحديث عن تغيره وتقلّبه بالأهواء فيعود الحديث إلى العقل .

أقول : أخشى على القارئ الانخداع لأنهم إن قالوا هذا فقد اعترفوا بما نقول وإن لم يشعروا . فهم يردّون فيه على أنفسهم إذ يقرّون بتغّير الدلالة بين اللفظين العقل والقلب وهو كاف لإثبات وجود عنصرين ، إذ يبقى السؤال قائماً : من ذا الذي يجعل العقل تارّة يضبط الشيء وتارّة لا يفعل الاّ عكس ذلك فينقلب عن الحقّ ؟ . وبالطبع فلا جواب إلا نفس الجواب وهو ذات الإنسان وعليهم أن يبحثوا عنها في إسمٍ قرآنيٍّ آخرٍ غير القلب . وهذا العمل مثل الذي يقول : لا أدخل الغرفة أبداً فلا يدخل من الباب وإنما يدخل من الشباك ويصر على أنّه لم يدخل الغرفة .

فالقلب هو القلب والعقل هو العقل وهما لفظان مختلفان دلالة في كلّ لهجة ولغة من لغات الأمم ، على أننا أبطلنا المجاز والترادف في موضعهما ويفترض أننا لا نحتاج إلى الرد على أيّ اعتراضٍ من هذا النوع . والأسلم لهم أن يعترفوا أن المراد من القلب هو شئ غير المراد من العقل في نظام القرآن .

وألاّ فماذا يفعلون بالآية التي تتحدّث عن عمى القلوب التي هي تحديداً في الصدور حيث قال سبحانه وتعالى :

[ فإنها لا تَعَمى الأبصار ولكن تعمى القلوبُ التي في الصُدور ]

**الحج/٤٦**

## ٤- الاتجاه الذاتي للإدراك العقليّ

قسّموا الإدراك العقليّ إلى مرحلتين هما التصوّر والتصديق وأخذ بهذا التقسيم جميع الفلاسفة ومن بعدهم المتكلّمون ثم انتقل إلى الأصوليين فاستعانوا به لترتيب مقولاتهم في حجّية العقل . ومع أني أشكّك في أساس التقسيم حيث لا يمكن الاعتقاد بان التصوّر يمكن أن يكون تصوّراً متكاملاً الاّ بعد التصديق مما يدعونا إلى إلغاء التقسيم المذكور واعتبار عملية الإدراك عملية واحدة قد تكون حقيقية أو وهماً وأن نسبة الوهم والحقيقة فيها متغيرة ولا حدود لها بحسب العقول وقوتها وقدرتها في الإدراك وبحسب المعطيات الخاصة بالموضوع الحسيّة والعقليّة – أقول مع ذلك فإني هنا أريد التنويه إلى الطابع الذاتي للإدراك عند كلّ العقلاء باستثناء من ألزم نفسه بالتخلّي عن ذاتية الإدراك وهو ليس سوى الأنبياء والرسل( ع ) . فالتقسيم الناتج منه بشأن الاتجاهات الفلسفية إلى ذاتية وموضوعية هو تقسيم باطل . وعملية الإدراك التي تتّسم بالموضوعية النسبية هي فقط البحوث العلمية المرتبطة بالرياضيات وعلم القياس . ولذلك أدركت الأيدلوجيات الذاتية الطابع عدم اتصافها بالموضوعية فأضافت إلى نفسها صفة ( العلمية ) من أجل الاعتراف بها مختلفةً عن الاتجاه الذاتي بنحو من الأنحاء وهي مخادعة مكشوفة – وذلك أن كلّ عملية أدراك عقليٍّ فيها أحكام تركيبية لا تستند إلى قياس رياضي أو حكم الهي فوقي هي عملية ذاتية بصورة أو بأخرى . فالسمة الذاتية للإدراك هي سمة ثابتة لكلّ الخلق باستثناء المعصوم ( ع ) حيث يحاول [ الذين آمنوا و عملوا الصالحات ] اللحاق به واتباع طريقته في الإدراك الموضوعي حيث تخلّت ذاته تماماً عن السيطرة على العقل وحررته كلّياً ليحكم على الموضوع بما هو موضوع

بمساعدة الحكم الشرعي الذي فتح له أبواباً من المعرفة اللامتناهية بالأشياء .

ولذلك يؤكد الإمام الصادق ( ع ) على تسميته بالحجّة دون سائر الأسماء بل لم يستخدم مفردة ( المعصوم ) أصلاً أحدٌ من الأئمة ( ع ) ، الاّ أنّه معصوم فعلاً من حيث أنّه موضوعي لا ذاتي ، فهوا إذن حجّة لله على الخلق فإنه يحتج به عليهم فيما إذا زعموا أن عقولهم قصرت عن الإدراك أو التبس عليهم الأمر . إذ أن عملية الإدراك مرتبطة قبل العقل بالذات الآمرة أيّ القلب ، فهو تعالى يحتجّ به من جهة التسليم والطاعة لأمره .

على أن التقسيم الفلسفي نفسه ينبئ من طرف آخر إلى المركز الآمر وإلى وجود عنصرين هما العقل والذات من خلال تقسيم الاتجاهات الفلسفية إلى ذاتية وموضوعية ، إذ يفترض أن يكون العنصر الذاتي مختفياً في الاتجاه الموضوعي ، والذي يحدّد نوع الحكم عنده هو الموضوع . ولكن هذا كما علمت هو مجرّد إدعاء يتصف به على ( نحوٍ محدّد ) العلم التجريبي وحده دون سواه .

أن ظهور السمة الموضوعية في البحث العلمي التجريبي ليس بسبب الأمانة في البحث العلمي وإنما بسبب غياب المصالح الذاتية ( الطبقية أو الفئوية أو المذهبية ) في البحث العلمي ومن هنا فلا خلاف في تأويل النص العلمي في علوم الفلك والطب بالرغم من أنّها نصوص لغوية . بينما يحصل الاختلاف بصورة دائمة في النص الفكري لوجود المصلحة الذاتية التي تنعكس على البحث.

أن المبادئ الأوّليّة في العقل هي الأساس في عمله وهي أشبه شئ بالبرنامج الموجود في الحاسبة والذي بدونه لا يمكن أن تعمل اللهم الاّ

عملاً عشوائياً ويسمّى هذا الجزء في الحاسبة بـ ( الهارد ) وهو قريب من لفظ ( هارت ) بالإنكليزية والمترجم إلى قلب ودلالته الصلابة بحيث لا يمكن خرقه وهو في لفظ ( حرد ) وحرود العربي الذي يعني الشدّيد الصلابة ، فالمصمِّم يضع مبادئ وأسس منطقية متّفق عليها في دائرة مقفلة داخل الحاسبة يسميها بنفس الاسم ولا يمكن تغيير ما فيها بل يمكن تغييرها كاملة دفعة واحدة . ذلك أن أيّ خرقٍ لعنصر فيها هو تخريب لكلّ المبادئ المرتبطة مع بعضها البعض .

فإذا حدث أيّ خرقٍ لهذا النظام ظهرت لافتةٌ تقول : ( أخطأت افعل كذا أولا تفعل كذا .. ) ومعناه أن هذا الخرق يعني عدم الاتفاق وأنه خلاف المبادئ المتفق عليها سلفاً.

إن المركوز في العقل الإنساني وما صُدِّر به هذا العقل هو مبادئ أوّليَّة متفقٌ عليها بين الخالق الحكيم وبين المخلوق وقد اظهر النص القرآني هذا الميثاق والاتفاق في آية الميثاق الذرّي في عالم الذر الشهيرة التي تمّ تأويلها بمختلف السُبل اللغوية . إن المبادئ الأوّليَّة في العقل هي في واقع الأمر تمّثل هذا الميثاق المأخوذ على الخلق قبل ظهورهم الفعلي وحسب نص الإمام الصادق (ع ) في شرح الآية أن الميثاق سبق وإن أخذ منهم ولولا ذلك لما عرف أحدٌ ربّه وخالقه و رازقه فقال ما نصه :

( ثبتت المعرفة في ذلك وأنسوا الموقف ).

وهذه عبارة هامة جداً تدلّل على أن ثبوت المعرفة هو الهدف فلا ضرورة لمعرفة وقت الواقعة ولا أهمية له على الإطلاق .. وهذا بديهيٌّ فإن مشغل الحاسبة لا يسألها متى اتفقنا على تلك المبادئ ! بل هو سؤال مضحك جداً لأن ما يهمّه هو ظهور البرنامج بصورته الصحيحة على المبيّن ( الشاشة الزجاجية ) .

إن تغيير المبادئ الأوّليّة وخلافاً – لصناعة الحاسوب – غير ممكن عملياً . لأن الإنسان قاصر العلم ويقوم بتطوير لغة الحاسوب لجهله بأفضل طريقةٍ للتعامل اللغوي مع الآلة .

أما الحكيم سبحانه وتعالى فإنه خلق الإنسان في أحسن تقويم وهو اي الإنسان ذاته حسيب على نفسه بالحرّية التي وهبها له الباري عزّ وجلّ ولذلك فإن المبادئ واحدةٌ لا تتغير – فهي مرتبطة بكلِّ الوجود تصميماً وكذلك لا يمكن إنكارها ولا تبديلها بمبادئ أخرى – لأنها مبادئ الوجود ذاته لا سواه . فهو مخلوق ( أيّ الإنسان ) مصمَّم لإدراك العلم ولكن هذا الإدراك له شرطان الأوّل أن لا تقف الذات حائلاً دون تطبيق المبادئ على الظواهر والثاني الحكم على الاشياء وفق تلك المبادئ بالاستعانة بالحكم الإلهي الذي جاء أصلاً لابتلاء الذات لا العقل .

فماذا يفعل المنكر لهذا الميثاق الأوّليّ ؟ أنّه لا يستطيع إنكاره علناً ولا يقدر على تبديل المبادئ لأنها مبادئ الوجود ذاته ولذلك يحتال على الأمر بأساليب منها:

**الأوّل** : أنّه يعترف بتلك المبادئ ويقرّ بها لأنها تجعله من العقلاء وبخلافه لا يعترف به جملتهم .

**الثاني** : أن يدّعي عدم انطباق الحقائق على المبادئ فإذا جاءه رسول من الله فإنه لا يقول له : ( إن ما جئت به قبيح ) بل يقول : ( أنت كاذب وأن الله لم يرسلك ) أو ( لولا أرسل غيرك ) ولا يزعم أن الله غير موجود أو ان الظلم حسن والعدل قبيح . فإنه لا يغير المبادئ وإنما ينسب الأفعال إلى عناوين مختلفة .

ولو استعرضت القرآن كلّه فلن تجد أحداً أنكر الخالق ولا تجد القرآن يردّ على منكرٍ لوجود الله إذ لا وجود لمنكرٍ حقيقي ، بل العكس تماماً فقد اعتمد القرآن حقيقة وجود الله كمسلّمة أوّليّة لترتيب نتائج عليها .

هذا يعني أن الكفر والجحود هما موقف أخلاقي لا اعتقادي بخلاف الشرك وهذا الفهم هو من أهم أركان هذه النظرية التي استخلصت من النظام القرآني ، فإن إبليس كفر لا عن شكٍّ بوجود الخالق إذ هو يحاوره بشأن آدم ويخاطبه بالربوبية ولكنه كفر للموقف الذاتي حيث اعتمد على حكمة العقليّ ورفض الحكم الإلهي . قال تعالى:

[ إلا إبليس أبى واستكبر و كان من الكافرين ]

**البقـــــرة/٣٤**

فلاحظ تقدم الإباء والاستكبار على الكفر بيد أن ( كان ) هنا تأخذ موضعها الماضوي من حيث أنّه كفر داخلياً فقد كان من الكافرين قبل ظهور الإباء والاستكبار خلافاً للظاهر ، إذ ليس الاستكبار هو علة الكفر بل العكس الكفر هو علة الاستكبار .

فالذين كفروا يعترفون بالرب وبأنّه خلقهم ورزقهم بيد أن كفرهم جاء من قبل رفضهم اتباعه وحده . فالتوحيد مرتبط بالموضوع الأخلاقي قبل ظهوره على صورة عقائد – إذ العقائد هي عمل عقليٌّ مضاف لتبرير الموقف الذاتي من الخالق وتأسيس عقيدة ذاتية له فالشرك على هذا وليد الكفر ولذلك قال الصادق ( ع ) عبارة هي من عجائب كلامه الجامع للمفاهيم قال :

[ **الكفر أقدم من الشرك** ]

وبصفةٍ عامةٍ فإن لهذا الموضوع تكملات في كتبنا الأخرى وهو يحتاج من العلماء والدارسين إلى وقفة وتوسيع لخطوطه العريضة وأمامهم عشرات الآيات والنصوص المؤيدة ليس هنا موضعها .

**الثالث :** أن يدعي المنكر أن أفعاله تتفق مع مبادئ العقل الأوّلى . وهذا العمل هو من باب إرجاع الأفعال إلى غير عناوينها الرئيسية لخداع الآخرين وتبرير الفعل وهذا هو الجزء الخاص بالحكم العقليّ على الأفعال مستقلاً عن الشرع فهناك قوم يرجعون القبائح إلى عنوان الفضائل وهناك قوم يرجعون كلّ نوع إلى عنوانه الحقيقي فالنوع الأوّل هم الذين كفروا والنوع الثاني هم المؤمنون .

ولكلّ فرد في النوعين قدرات مختلفة جداً في إرجاع التفاصيل إلى عناوينها بحسب درجة الهدى والضلال والمعطيات والمعارف وخصائص حواسهم وقدراتهم الذاتية فلا أحد منهم يشبه الآخر شبهاً كاملاً .

ومن هنا يسقط المبحث بالكامل لاعتماده على وحدة العقل وهي غير صحيحة الاّ في المبادئ ، بينما المقصود من الحكم المستقل ما هو غير المبادئ أيّ الحكم في التفاصيل والفروع وإرجاعها إلى مبادئها الأولى من حسن وقبح . فالحديث عن الحكم العقليّ المستقل و حجّيته بغض النظر عن الحكم الشرعي لا معنى له لأن كلّ عملية إدراك من غير خطاب إلهي مشكوك فيها – وسبب ذلك أن الخطاب إنما يتحدّث عن تلك التفاصيل ولذلك قال :

[ وكلّ شيء فصلناه تفصيلاً]

الاسراء / ١٢

وقال تعالى :

[ ما فرطنا في الكتاب من شيء ]

الأنعام / ٣٧ وقال

:

[ و تفصيلاً لكلّ شيء ]

الأعراف /١٤٤

وهو يتحدّث عنها ( أيّ التفاصيل ) على صورة أحكامٍ بنظامٍ موحدٍ مقابل النظام الداخلي المركوز في العقل والمتضمن للمبادئ. فإذا حكم العقل على التفاصيل من غير خطاب إلهي فكأنّه اعتمد كلّياً على العلم المتحصّل لديه من الحواس وهي حواس تخطئ أخطاءاً شنيعةً في كثيرٍ من الأحيان فلا يقدر على اتخاذ قرار منفصل فيها يبلغ درجة القطع واليقين ولو مع سلامة الذات وسماحها للعقل بالحكم الحرّ وفق مبادئه فكيف وجميع الذوات مصابة بمرض الأنا والرغبة في إصدار الأحكام المسبقة باستثناء المعصوم ( ع ) فالقرار أو الحكم المستقل لا يتمّ الاّ عند حصول عملية إدراك متكامل للقضية المعروضة وهذا الإدراك المتكامل لا يتمّ الاّ عند تحقق شروط ثلاثة :

**الأوّل:** أن تكون المعلومات الواصلة عن طريق الحواس وافية وكاملة بصورة شاملة .

**الثاني** :أن تكون تلك المعلومات صحيحة كلّها ولا احتمال في خطأ أو زيف أحدها ، إذ أن خطأ أحدها يؤثر على تكامل العناصر اللازمة للإدراك المتكامل .

**الثالث** :أن تكون المعلومات داخلة على عنوانها الفعلي من المبادئ .

وبالطبع فمن المستحيل تحقيق هذه الشروط الثلاثة سوية على أيّة صورة بما في ذلك البحث العلمي – إذ بالرغم من أن العنصر الذاتي غائب عن عملية الإدراك وهو ما يكون في صالح هذه العملية الاّ أن الإدراك

العلمي ينقصه جزء من الشرط الأوّل إذ لا تتكامل عناصر الشيء المدرك والمعلومات عنه بأيّة صورة بحيث لا يحتمّل زيادتها مستقبلاً وينقصه جزء آخر من الشرط الثاني فإن الكثير من المعلومات يحتمّل خطأها أو عدم ارتباطها المباشر بموضوع الإدراك وينقصه المعلومات الخاصة بإرجاع التفاصيل إلى عنوانها بسبب اختلاط العلل والحاجة إلى دقة التحليل وإعادته وتكراره آلاف المرات وهو من مقومات الشرط الثالث .

وإذا كان هذا هو حال البحث العلمي فيما هو ملاحظ وفيما هو محسوس من مواضيع الإدراك فما بالك بالموضوع الميتافيزيقي أو الفكري المحض والذي تجتمع فيه المصائب كلّها : رغبة الذات وغياب تام للمعلومات عن الشيء المدرك وعدم وجود أدوات للقياس وخطأ فاضح في المعلومات والأهواء التي تريد إرجاع المعلومات إلى عناوينها المحدّدة سلفاً بحكم سابق ذاتي المنشأ؟؟ .

ومن هنا فإن الحكم العقليّ التركيبي الميتافيزيقي حكم باطل جملة وتفصيلاً . وإن نقده من قبل المادّية هو نقدٌ صحيحٌ لأنه لا يستند إلى العلم ولا إلى خطاب الوحي فهو محض أوهام .

وإني لأعجب من إصرار مفكري الإسلام على الدفاع عن الميتافيزيقيا البغيضة بحجّة الدفاع عن الفكر الإلهي فإن الطاغوت والصنمية بجميع صورها إنما هي من مبتكرات الميتافيزيقيا ، إذ هي الأوثان المشار إليها في القرآن والأفك المختلق المذكور في النص القرآني . ذلك لأنها تفكير عقليٌّ ذاتيٌّ النزعة والذي هو العدو اللدود للوحي الإلهي لأنه ينكر وجود واجب الوجود ابتداءً ويحاول البرهنة على وجوده من خلال حكمه العقلي ويجعل من حكمه العقلي المسبق قانوناً متقدماً على الله ذاته فهو من أبغض صور الإلحاد ومن أسوأ صور وألوان الكفر بالوحي لأنه فكر ضالٌ مضلّل خطره

على الدِّين أكبر من خطر المادية – لأن المادية سلكت سبيل الكشف عن زيفها وتناقضها بذاتها – أما الميتافيزيقيا فإنها ماكرة مخادعة تلبس الحقّ بالباطل وتحتال على اللغة وتمّثل دوراً حقيراً في التباكي على الطريق البرهاني في وقت تقوم فيه بتدمير البرهان وتعلن عن تقديسها للمبادئ الأوّليّة للعقل وفي وقت تقوم فيه بتعطيل العقل عن عمله وشلّ حركته بسيطرة الذات الآمرة عليه وإنكار عناصر الموضوع ، فهي تتجاهل مصادر العلم الأساسية بالأشياء من الجهتين ، من جهة الموضوع بما هو موضوع حيث تعادي العلم الحديث وأساليبه ، وتتجاهل الحكم القطعي الصادر من الوحي على الأشياء من حيث هو علم تفصيلي وتدّعي إجماليته وعمومه في وسيلة خبيثة للانفراد بالحكم التفصيلي لها وحدها في صورته الذاتية . وما تأكيد الإمام الصادق ( ع ) على هلاك المتكلّمين ومحاربته لهم الاّ موقف يحتّمه العلم بالأشياء بصورتها التفصيلية من خلال الوحي لإبطال الأوهام الميتافيزيقية والتصدي لعملها التخريبي للعقول وتضليل الخلق عن الحقّائق وسوف تأتي بعض النصوص التي تؤكد ذلك في موضعها بأذن الله .

إن الخطاب الإلهي خطاب ضروري من حيث أنّه تفصيل للأحكام فهو يقترن بكافة التفاصيل المتعلِّقة بالوجود [تفصيلاً لكلّ شيء وهدى و رحمة]– متجاوزاً جميع المشاكلّ الثلاثة في العملية الإدراكية للعقل فبدونه تبقى الأحكام ولو كانت بطريق البحث العلمي التجريبي ناقصة في الأنحاء الثلاثة وبه وحده يمكن الكشف عن أسرار الموجودات والتوصل إلى الحكم الخاص بها فهو خطاب كلّي شامل مفصّل لا يتعلق بصور العبادات في شكلها الظاهري بل هو كمجموع يتحدّث بالتفصيل عن الموجودات ذاتها ويعبر عن الأسلوب الأمثل للتعامل معها ويصدر الأحكام الحقيقية بشأنها

وموضوعه الأساسي هو ( الذات )- إذ واجبها التنحّي جانباً وترك العقل ليقوم بعملية الإدراك بصورة حرّة بمساعدة الوحي وحكمه المسبق وتمرير المعلومات المأخوذة من الحواس لتأخذ عنوانها الفعلي الواقعي في أوّليات العقل وتقع على مبادئها المطلوبة حيث تنتفع الذات تلقائياً وبشكلّ لا نهائي من ارتداد النتائج فتخرج من الظلمات إلى النور ومن الشكّ إلى اليقين . فالحديث عن الحكم العقليّ المستقل عن الوحي والحكم الشرعي إنما هو حديث الميتافيزيقيا العدو اللدود للرسل والأنبياء والأوّليّاء (ع ).

# ٥- الحكـم العقلـيّ للمعصـوم ( ع )

# (تفسير جديد للعصمة )

قالوا : أن النبي (صلى الله عليه والـه وسلم ) لا يسمّى فقيهاً على الاصطلاح [١] . أقول : من الظلم أن يسمّى فقيهاً على الاصطلاح ولكن لـو كـان الاصـطلاح مـأخوذاً مـن الخطـاب الشـرعي وغيـر متنـاقض معـه لأنعكس الأمر إذ هو سيد الفقهاء بلا منازع . وذلك لأنّه يفقه الأحكام على التفصيل فهو لشدّة تفانيه في طاعة الله تخلّى عن مركزه الذاتي في الحكم العقليّ وسلم بحكم الله فأصبح الخطاب يدخل مباشرة إلى أوّليات العقل عنده ويأخذ كلّ خطاب عنوانه هناك وبالتأكيد فإن كم المعارف والمعلومات سيكون غير متناه لأن الخطاب هو تفصيل لكلّ شيء ولا يقف شيء حائلاً دون تعقّله فذاته ( صلى الله عليه واله ) فانية لا وجود لها مع الخطاب . وهذا هو السبب الوحيد لعصمته إذ من أين يأتيه الخطأ ومن أين يدخل إليه الباطل مع هذا التخلي التام عن الحكم الذاتي والتسليم التام للحكم الشرعي ؟

نعم . إن أساطين التنظير العقليّ المستقل للميتافيزيقيا أدركوا أن الإقرار بالعصمة هو المبطل لتنظيرهم ، ولذلك حاولوا أن يدسّوا فكرة خطأه في الأحكام ولو بالزراعة من خلال أمره بعدم تأبير ( تلقيح ) النخل فظهرت نتائج عكسية ، أو من خلال القصة المفتعلة في نسيانه الوحي وثناءه على ( اللات والعزى ) ، غرانيقهم العُلى ! .

---

[١] مفتاح الوصول / ج١ / ٢٣ – د .

أما تلك القصة فأكذوبة لم يحكموا ترتيبها بحيث تصدّقها الناس ، وأما ذلك الأمر الزراعي فإنه أمر به رجلاً محدّداً لا كلّ الناس بشرط معين لا نعلمه ولو فعل الشرط لحمل النخل ولكنه لم يفعل ذلك الشرط المتعلِّق بنوع من اليقين والإيمان وهو مثل الذي مشى خلف المسيح ( ع ) على الماء خطوات فلما قال في نفسه : ها أنذا مثل المسيح غرق ، لظهور أنانيته وتبجّحه الفارغ كما اقرّ هو بعد إنقاذه من قبل المسيح ( ع ) . أراد المشككون أن يزعموا للناس أن الحكم الشرعي لا يفي بالتفاصيل وأنه يختلف عن الحكم الواقعي فلم يجدوا سوى تلفيق قصة وتزوير أخرى .

والغريب أن هذه القصة وهذا التزوير يتردّد كلّ حين في المجلات والدوريات ، وكلّ يوم يطلع لنا عبقري جديد يفسّر أخطاء النبي (صلى الله عليه واله وسلم ) فلا أجد أحداً من علماء الدِّين قد تصدّى لشيء منها أو ردّ عليها مع ادعائهم عصمة النبي (صلى الله عليه واله وسلم ) ! وما ذلك الاّ لأن مفهوم العصمة قد التبس عليهم بل تناقص مع الأصول. فتلك المقالات تخاطب ذواتهم وتناغم مشاعرهم ولذلك يصمتون إزاءها – لأنها متّفقة مع المستقلات العقليّة ومبادئ القياس والاستحسان . ومن هنا أيضاً حاولوا نفي عصمته (صلى الله عليه واله وسلم ) ! في جهات دون جهات وخصّوها بالتبليغ فقط – في وقت لامحيص لهم فيه من الإذعان إلى أن كلّ أفعاله وأقواله وتقريراته هي من جملة الخطاب لأنها بمجموعها تسمى ( السنة ) ! الأمر الذي يتناقض مع تصديق القصص المزورة والملفقة عن خطأه .

ليس للنبي **(صلى الله عليه واله وسلم )** حكم عقليٌّ مستقل عن الحكم الشرعي ولابد أن يقرّ بذلك الأصوليون من حيث أنّه ليس بفقيه على

الاصطلاح . وإذن فعليهم تفسير عصمته بما يضمن صحة المستقلات العقليّة وهو محال .

لقد أحلّت ذاته المقدسة حكم الله وطاعته بدلاً من طاعة نفسه ولذلك فلا حكم عنده يخرج عن الحكم الشرعي .

لكن حكمه ليس سابقاً على الحكم الإلهي كما يُتوهم فهو يحكم بعده دوماً لا قبله وهذا هو أمر رسل الله ( ع ) :

[ ولقد أوحي إليك والى الذين من قبلك لئن أشركت ليحبطن عملك و لتكونن من الخاسرين ] **الزمر** / ٦٥

ولمّا كان ذلك حالهم جميعاً فإن تعدّدهم لا يؤدي إلى اختلافهم أو تناقض أقوالهم لأن حكمهم سيكون واحداً صادراً من الواحد . وإذا ظهر اختلاف أو بدا شيء من ذلك فإنه بسبب جهل المتلقي .. المتلقي الذي جعل كلام الله متناقضاً مع أنّه كتاب واحد ( من عند واحد ) ، فما بالك بكلام غيره ؟ .

ومثلما لا يسبق المعصوم حكم الله بحكم ذاتي فإنه لا يعقِّب عليه بحكم آخر وهذه قضية بالغة الأهمية . ولا نعني به عدم جوازه بحقّ المعصوم ( ع ) فقط بل نعني عدم إمكانه أصلاً لكلّ مخلوق . فالسبق غير ممكن أصلاً قال تعالى :

[ أم حسب الذين يعملون السيئات أن يسبقونا ساء ما يحكمون ]

**العنكبوت** / ٤

ومعنى ذلك أن حسابهم هذا هو حكم وهو من الأحكام السيئة إذ هو باطل فهو إذن ممتنع في ذاته .

فإذا زعم الزاعم أنّه يحكم بحكم ويأتي الحكم الشرعي بمقتضاه فإنه قد حكم بإمكانية سبق الحكم الشرعي وحكمه هذا باطل . فالحكم الشرعي لن

يأتي وفقه ، وإن رآه وفقه فهو وهم منه لا غير . وسبب ذلك هو ( المولوية ) ذاتها فالحكم هذا فاقد للنية ولا عمل بلا نية فهو باطل وإن اتّفق الحكمان ظاهرياً في الخارج .

والتعقيب أيضاً محال قال تعالى :

[ والله يحكم لا معقب لحكمه ]

الرعد / ٤١

فنفى وجود المعقِّب فضلاً عن وجود التعقيب .

فالتعقيب موجود ظاهرياً فالخلق يحكمون معقبين على حكم الله بيد أنّه حكم بلا واقع موضوعي . وقال تعالى :

[ ولا يشرك في حكمه أحدا ]

**الكهف** / ٢٦

فالعقول لا تشاركه في الحكم ولا يسمح بحصول مثل هذه الشركة في تصميم الوجود إذ هو ممتنع ذاتياً . إنما يقع حكمه على المبادئ التي وضعها في العقول فيكون الحكم حكمه من الجهتين وهو له وحده بصفة مطلقة .

فالتعقيب ممتنع ذاتياً إذ لو حكم الله فقال الإنسان : ( نعم هذا حكم صحيح ) فقد كفر . لأن الإقرار بالصحة حكم جديد يعقب فيه على حكمه فلا يقول صحيح بل يقول : ( سلّمت وآمنت وأطعت ) . إذ لو أمكن أن يقول : هذا حكم صحيح أقبله اليوم فإنه سيقول عن حكم آخر أو نفس الحكم في وقت آخر : غير صحيح ولا اقبله ! فكفره عند إصدار حكم بالصحة والخطأ مقترن بوقت الصدور وسابق على العصيان الفعلي ، ولذلك قال الصادق ( ع ) [ الكفر أقدم من الشرك ] وهو أروع شيء وجدته لتفسير الفعل الماضي ( كان ) في قوله تعالى عن إبليس :

**[ فأبى واستكبر و كان من الكافرين ]**

البقرة / ٣٤

وذلك عند تطبيق هذا القول على حكم إبليس الذي عقب فيه على أمر السجود ، ذلك أنّه كفر قبل الاستكبار بمحاولة سبقه تعالى بالحكم .

فالله تعالى وحسب الآية الآنفة لا يشرك في حكمه أحداً كائناً من يكون ، إذ أن مثل هذا الحكم ممتنع في ذاته ومحال حصوله في الواقع وإن ادّعى المخلوق ذلك . فليس للعبد الا الطاعة وليس له أن يقول لله ( صدقت ) بل يقول ( أطعت ) فإن لم يقل أطعت فشأنه أن يكون من أصحاب النار ، فإذا قال : ( صدقت فإني أطيع ) عُذِّب مرتين أو ضعفين ، ضعف للكفر الأصلي وضعف للتعقيب والجرأة وتحويل حكمه الذاتي إلى حكم شرعي .

وهذا هو مطلب المكلّفين الذين لم يعصوا الله مباشرةً بل عصوه من خلال حكم عقليّ أضفيت عليه صبغة الحكم الشرعي فاعتذروا بأن ( هؤلاء ) أضلوهم وطلبوا مضاعفة العذاب عليهم حيث قالوا :

[ ربنا هؤلاء أضلونا فآتهم عذاباً ضعفاً من النار ]

الأعراف / ٣٨

ولكن قبولهم بهذا الحكم وعلمهم بأنه ليس الحكم الشرعي ذاته جعلهم من درجتهم حيث انكشف كذبهم بهذا الاعتذار فقال مجيباً :

[ قال لكلّ ضعف ولكن لا تعلمون ]

الأعراف / ٣٨

وهؤلاء أصحاب الضِعف ، بينما يبوء المؤسّسون بضعفين لا بضعف واحد من حيث أنّهم لم يقولوا أطعنا بل جعلوا عقولهم مسرحاً لتقييم الحكم الشرعي فكأنّهم أرادوا مشاركته تعالى في حكمه فقالوا وهم يدعون على سادتهم وكبراءهم بضعفين من العذاب :

[يا ليتنا اطعنا الله واطعنا الرسولا. وقالوا ربنا انا اطعنا سادتنا و كبراءنا فأضلونا السبيلا . ربنا آتهم ضعفين من العذاب والعنهم لعناً كبيراً ]

الأحزاب / ٦٦ – ٦٨

وعلى ذلك فيمكن التوسع بالبحث اللفظي في النص القرآني خصوصاً لإتمام الخطوط الرئيسية لهذه الفكرة التي ذكرتها هنا بصورتها المختصرة جداً وسيأتي المزيد من الإيضاح من خلال المسائل اللاحقة .

تظهر إذن الضرورة الشرعية لاستمّرار وجود ( الحجّة ) وهو المخلوق المذعن كلّياً لله تعالى والمتخلي عن حكمه الذاتي بصورة مطلقة . ولذلك فإن التباسات قد تحدث لهذا الكائن ليس منشأها القلب بل العقل ، وليس مرجعها الحكم العقليّ المستقل بل العكس مرجعها الحكم الشرعي نفسه بيد أن المعطيات والمعلومات كانت ناقصة فأراد تنفيذ الحكم الشرعي فوقع ( خطأً ) على غير حكمه الواقعي . بيد أن هذا العمل وأن كان خاطئاً واقعياً لكنه كان مطابقاً للحكم الشرعي على ظاهره الذي بدا له . فلم يكن ذلك عند الله تعالى شيئاً يستحق العقاب بل يحتاج إلى تراجع وتثبّت فقط ومن أمثلته الرجل الذي وكزه موسى ( ع ) فأرداه قتيلاً . ذلك أننا لو تفحّصنا القصة وعائدية الضمائر ومواقع الإشارات ( هذا من عدوه ) ، و ( هذا من شيعته ) ، أدركنا أن النص يريد منا أن نفهم حصول تبادل في المواقع بحيث أن موسى ( ع ) كان يحسب أنّه قتل عدوه لأنّه فرعوني وانتصر لشيعته الذي هو إسرائيلي . لكن حقيقة الرجلين كانت بخلاف الظاهر فالإسرائيلي كان هو العدو والفرعوني كان سليم القلب وهو الذي يصحّ أن يكون من شيعته في الواقع وخلافاً للانتماء الظاهري . هذا النوع من المعرفة كان موسى ( ع ) بالذات يفتقر إليه وهي ضرورة هامة جداً لقيادة جماعة مثل بني إسرائيل فيهم من المنافقين العدد الكبير كما أثبتته

الأحداث فيما بعد وقد ظهر افتقاره إلى هذه المعرفة في رحلته مع العبد الصالح الذي آتاه الله من لدنه علماً في سورة الكهف وهي من المشهورات التي أصبح فيها موسى الكليم ( ع ) تابعاً للعبد الصالح الذي يتفوق عليه بهذا العلم الخاص .

فلو أعطي موسى ( ع ) علماً كهذا لعجز عن قيادة بني إسرائيل إذ تتكشف له حقيقة كلّ فرد منهم . وكان موسى ( ع ) حاد المزاج والطبع شديداً في الحقّ إلى أبعد حد . ولا تتفق هذه الصفة مع علمٍ لدنيٍّ عما في النفوس لقيادة جماعات مستمرة في التشكيك والنفاق والتردد.

وحينما انكشف له أن القتيل هو من شيعته لا من عدوه قال موسى ( ع ) :

[ أن هذا من عمل الشيطان أنّه لغوي مضل مبين ]

الحكم إذن لم يكن واقعياً ولكنه في النوايا كان حكماً شرعياً . إن هذه القصة القرآنية تقلب معادلة الأصوليين رأساً على عقب . فالعمل مرتبط بالنية وحينما أحكم حكماً عقليّاً مستقلاً فإني أخطو نحو الكفر ولو كان الحكم واقعاً على الحكم الشرعي ، لأن الحكم المستقل أصلاً هو حكمي لا حكم الله . بينما تبرأ ذمّتي حينما أحكم بحكم الله ولا أدخل حكمي العقليّ الخاص حتى لو خالف الواقع ! .

لم يحتج موسى ( ع ) بعد قتله الرجل الاّ إلى الاستغفار فغفر الله له ذلك بل له ثواب آخر لابتلائه بالندم والحزن العميق على الفرعوني السليم الطوية . هذا الخطأ العقليّ المحض مغفورٌ مع سلامة النوايا. وقد عوقب عليه ذاتياً من خلال خسارة أخرى فقد خاف منهم أن يقتلوه بالقتيل إذ أن آل فرعون لا يعلمون من جهتهم أنّه من شيعة موسى فهم يطالبون بدمه ، وبالطبع لو كان الرجل كافراً بالفعل فلن يكون قتله من عمل الشيطان

المضلّ الغوي ولا يلزم منه الندم والاستغفار ، بل يلزم منه فقط خوف موسى من عقابهم فيطلب من الله الحفظ ودفع الكيد فقط . بينما كان موسى ( ع ) يؤكد أن العمل كلّه عمل شيطاني فلاحظ دقة تعبيره حينما نسب العمل إلى الشيطان بينما هو الذي وكز الرجل وقتله . فهو يرى أن هذا الفعل من عمل الشيطان لا من عمله إذ ليس من نيته قتل شيعته بل قتل عدوه . إذن فمصدر الفقاهة والقرب من الله تعالى هو سلامة القلب ، ولذلك عزى الإمام الصادق ( ع ) علم الأئمة ( ع ) إلى حبهم لله وليس إلى التقصّي والنظر أو البحث العلمي خلافاً لغيرهم ، فالخالق تعالى يحتجّ بهم من هذه الجهة لأنّه ابتلى النوايا والسرائر . فوجود المطيع لله طاعة مطلقة والمسلم أمره إلى الله هو وجود ضروري للاحتجاج على الخلق من جهة ولتعليمهم من جهة أخرى وتمحيصهم من جهة ثالثة .

فإذا قال العبد : التبس عليّ الأمر واختلفت الآراء ولم تتفق أحكام العقلاء قيل له : كذبت ! لو احببت الله لأحبك وهدى قلبك وهؤلاء العباد هم حجّة عليك ودليل على كذبك ويشار إليهم فإنهم لم يختلفوا وهم أعلم الخلق . وإذا قال العبد : لم أجد من يعلّمني ولم اقدر على ذلك قيل له : كذبت ! وهؤلاء حجّة عليك إذ لم يعلّمهم أحد وهم أعلم الخلق لأن الله ألهمهم علم الكتاب بلا تعليم من أحد فكان كما وصف بيِّنا مبيناً في صدور الذين أوتوا العلم فلم تنهج نهجهم في حب الله والإذعان لحكمه بل عملت عكس ما عملوا إذ زعمت أنك تصل إلى حكم الله بعقلك ومن حكم سابق وغضضت الطرف عن القلب وما فيه والحب وما يترتّب عليه وإنما الأمر كلّه في هذا وه أساس الدِّين فهؤلاء حجّة عليك لأنه أقررت باختلاف طريقتك عن طريقتهم وأعلنت في ذات الوقت أنّهم الأعلم وأنهم بلا معلّم . ولو أردت أن تتعلم

منهم لتعلمت بل أردت أن تكون بدلاً عنهم ، ولمّا كان قلبك قد ران عليه لم تجد سوى العقل فزعمت أنك تصل إلى درجتهم بعقلك فضللت .

وإذا قال العبد : أني أخذت بقولهم واتبعتهم ومع ذلك فإني لم أصل إلى شيء وهاأنذا مع عدوهم ؟ فيقال له : كذبت فلست منهم وليسوا منك لأن الأصل أن تطيع ولا تحقِّق وأن تسمع ولا تشكّك ، وان تسلم ولا تحكم فظاهرك منهم وباطنك عدوّ لهم .

وعلى أساس هذا القهم يمكننا معرفة ما تنطوي عليه النصوص الآتية من أبعاد فكرية تتعلق بالإيمان والكفر وكيفية التمّييز بينهما فإن موضع التمييز هو الحكم العقليّ المستقل لا سواه فإن وجد هذا الحكم فهو عدوٌّ لهم وأن اختفى هذا الحكم كان الفاعل من شيعتهم .

## ٦- مجموعة من النصوص الدالة على ما ذُكر

**الأوّل** : بصائر الدرجات – المختصر [١] :

عن محمد الحضرمي قال : سمعت أبا عبد الله ( ع ) يقول :

[ **يهلك أصحاب الكلام و ينجو المسلمون أن المسلمين هم النجباء** ].

**الثاني** : بصائر الدرجات في الموضع ذاته عن القلانسي مثله حرفاً بحرف .

**الثالث** : بصائر الدرجات عن كامل التمّار عن أبي جعفر ( ع ) قال:

[ **قد افلح المسلمون أن المسلمين هم النجباء يا كامل أن الناس كلّهم بهائم الا قليلاً من المؤمنين والمؤمن غريب** ] [٢] .

**الرابع** : بصائر الدرجات عن سعيد بن غزوان قال : سمعت أبا عبد الله عليه الصلاة والسلام يقول :

**[ والله لو آمنوا بالله وحده وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة لكانوا بذلك مشركين ثم تلا هذه الآية : فلا و ربك لا يؤمنون حتى يحكمونك في ما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم غضاضة مما قضيت و يسلموا تسليماً** ] [١].

**الخامس** : المحاسن : روى البرقي عن بصير عن أبي جعفر وأبي عبد الله ( ع ) : قال : [ **لا تكذبوا بحديث أتاكم به مرجئ ولا قدري**

---

[١] بصائر الدرجات – باب التسليم لما ورد عنهم – ٧٢ – ط /١

[٢] نفس المصدر .

[١] نفس المصدر .

**ولا حروري ينسبه إلينا فإنكم لا تدرون لعله شيء من الحقّ فيكذب الله فوق عرشه ]**

<u>**السادس**</u> : سئل أبو عبد الله ( ع ) عن الرجل يعرف بالكذب ويأتي بأخبار ينسبها إلى الإمام و يحدث بأحاديث قال الراوي وهو (سفيان ) – (نستبشعها ) – فقال أبو عبد الله ( ع ) :

**[ يقول لك أني قلت الليل نهار والنهار ليل ؟ قال قلت لا قال : فإن لك هذا أني قلته فلا تكذب به فإنك إنما تكذبني ][٢]**

في هذه النصوص وغيرها قواعد مختلفة عن قواعد الأصوليين في الاحتجاج بخبر الواحد حيث اشترطوا وثاقته خلافاً لقول المعصوم ( ع ) الذي لم يضع هذا الشرط ، إذ سنلاحظ أن طريقة الأصوليين متناقضة ولا حجّة فيها بل لا تبرأ الذمّة بها إذ المناط هو الخبر نفسه لا المخبر . ولكننا سنلاحظ ذلك في موضعه وما يهمنا هنا هو العلاقة بين تلك النصوص والحكم العقليّ المستقل . ذلك أن بطلان طريقتهم في الاحتجاج بخبر الواحد إنما هو لكونه فرعاً أو تطبيقاً حرفياً للمستقلات العقليّة فلا بد إذن من ملاحظة هذا الموضوع العام أولاً.

الإسلام نفسه كاسم لهذا الدِّين القويم الذي جاء به خاتم الأنبياء وسيد المرسلين (صلى الله عليه واله وسلم ) مشتقٌّ من التسليم على ما ذكره أمير المؤمنين علي(ع ) في نسبة الإسلام حيث قال : ( لأنسبنّ الإسلام نسبة لا ينسبها أحد بعدي ولم ينسبها أحد قبلي ... ) فانتهى بالنسبة تلك إلى ( التسليم ) .

---

[٢] بصائر الدرجات / باب التسليم / ج ١ / ٧٧ .

إن التسليم بالحكم الشرعي هو أساس الدِّين وهو موضوع الابتلاء الأوّل للملائكة في أمر السجود لآدم ( ع ) . ولذلك جمع الإسلام كلّ من [ اسلم وجهه لله وهو محسن ] . وقد جاء هذا التعقيب على دعاء بعض أهل الملل بقولهم [ لن يدخل الجنة الا من كان هوداً أو نصارى ] [1] ، و قولهم [ نحن أحباء الله ] [2] وأمثالها وقد ظهر استثناء لبعضهم وثناء على طوائف منهم وهم على شرائعهم ومناهجهم وعدَّهم القرآن من جملة المؤمنين وهي أشياء أوضحناها في مواضع من مؤلفات أخرى . فالمناط والمرجع في الإيمان هو الإذعان والطاعة لأمر الله ، ولذلك اعتبر الإمام من أقام الصلاة وآتى الزكاة مشركاً ما لم يحكِّم الله ورسوله فيما شجر واختلف فيه مع غيره بناءً على الآية . فالأصولي يقبل هذا ولكنه ينسى أن الاختلاف في الحكم الشرعي هو من جملة ما شجر بين العلماء ولابد من فضّ النزاع بحكم شرعي أيضاً ، لكنه آثر الخلاص من محنة ما لم يرد فيه نص أو ما اختلفت فيه النصوص أو تعارضت اعتماداً على الحكم العقليّ ! ومعلوم أن هذا العمل مناف للنص بل نقيضه ، لأن موضوع الحكم الشرعي أصلاً هو إلغاء الأحكام العقليّة التركيبية فلا يمكن أن يسمح الشرع بعملٍ من هذا النوع ، ولذلك يؤكد الإمام ( ع ) أن النص إن بدا غير مقبول عقلاً مثل ما لو قال : الليل نهار والنهار ليل ، فعليك بالتسليم والطاعة وإن جاء به مرجئي قدري حروري معلوم الكذب .

وهذه الفكرة ستبدو لك الآن غير مقبولة مرّة أخرى إذ ستقول وهل هذا معقول وكيف أأخذ كلّ ما يقال لي ويُنسب إلى الأئمة ( ع ) ؟ تُرى لو نسبوا إليهم كذا وكذا فهل اصدق ؟ وهل هذا من الدِّين في شيء ؟ وما

---

[1] ٢/١١١/ البقرة .

[2]

فائدة عقولنا إذن ؟ وكيف قال نفس الأئمة ( ع ) أن العقل حجّة لله على الخلق ؟ .

أقول : إن الكلام الآنف الذكر هو مجرّد جمل إنشائية فارغة المعنى وأني قد وضعتها افتراضاً على لسانِ معترضٍ وهميٍّ ومع ذلك فإنها عبارات تبدو مقنعة جداً ولكن للأسف فإنها تستبطن التناقض والخلط ومن ثم فإنها تُفضي إلى الشرك .

وتوضيح ذلك : أن النصوص لم تقل ذلك ولم تأمرك بالعمل بمقتضى كلّ ما يقال . بل أمرتك بعدم الحكم على ما يقال بحكمٍ عقليّ مستقلٍ . وهذا هو الموضوع الذي نحن فيه .

فإن ما يصلك لا يعدو أن يكون بثلاثة احتمالات :

**الاحتمال الأوّل** : أما أنّه باطل مقطوع ببطلانه شرعاً وبحكم شرعي ثابت فهذا إذن متروك ويمكنك أبطاله بالحكم الشرعي وأنت مطمئن لأنه عرضته على الخطاب الكلّي فناقض الحكم الشرعي والخطاب بغضّ النظر عن المخبر أو الراوي . ولكن بشرطٍ هامٍّ في الحلّ الذي نقدمه لم يكن موجوداً من قبل وهوان لا يكون فهم الخطاب الحاكم على النص فهماً عقليّاً ولا ذاتياً ولا بطرائق اللغويين بل بطريقة المشرّع نفسه والمعصوم ذاته أي بالدلالة القصدية للنص ، لا بالدلالة التأويلية المرتبطة بالمتلقي – وهو أمر لا زال محلّ نزاع عند أهل اللغة والتأويل .

فإذا حكم على الخطاب عقلاً ثم حكم به على خطاب الإمام ( ع ) فكأنّه لم يفعل شيئاً والناتج من العملية هو حكمه الخاص ولا علاقة له بحكم الشرع .

ولكن النزاع هو في اللغة ذاتها : هل البناء التعبيري في اللغة قصدي الدلالة ويعبّر بدقّة تامّة عن مراد المتكلّم أم أنّه ينزع إلى الإبهام والإيهام و يحتمل الوجوه المتناقضة ؟

إنني لم اقدّم حلاً قصدياً للغة فقط ! بل أرفض رفضاً قاطعاً السؤال نفسه ، فالسؤال ذاته هو أول خطوة في طريق الكفر والضلال وأني أؤكد على هذه المسألة ، ذلك أن اللغة رموز من الإشارات حتى لو كانت متفقاً عليها اتفاقاً وليست قصدية في اصلها ولا تحمل قيمة مسبقة في عناصرها الصوتية الأوّلى ، وكلّ نظام إشاري إنما هو بالضد تماماً من احتمالية الإيهام والإبهام ، إذ لا يبقى أيّ معنى لها بغير الصفة القصدية وستكون عامل تخريب و تقهقر لا عامل تفاهم وتطور .

نعم أن المدّعين والمدافعين عن إبهام اللغة وتعدّد وجوه تأويل النص هم أنفسهم يفعلون غير ذلك حينما يتعلق الأمر بمصالحهم . فكلٌّ منهم إذا كان لديه عمال وأجراء وصناع وأشباههم فإنه يمزّق ثوبه من الغضب إذا قيل له أن عبارته لم تكن مفهومة وأن بعض الصناع قام بتأويلها بصورة مغايرة لصاحبه ولذلك لم يمكن إنتاج شيء في ذلك اليوم في مصنع أو معمل أو مزرعة اللغوي أو الأصولي ! . أجل سيغضب اشد الغضب وسوف يدّعي أن هذه جريمةٌ ومحاولةُ تخريبٍ وأن غايتهم هي تدمير أملاكه وعصيان أوامره . وصدق الله العظيم حيث يقول :

[ وإذا دعوا إلى الله و رسوله ليحكم بينهم إذا فريق منهم معرضون . وأن يكن لهم الحقّ يأتوا إليه مذعنين . أفي قلوبهم مرض أم ارتابوا أم يخافون أن يحيف الله عليهم و رسوله بل أولئك هم الظالمون ]

**النور** /٤٨ – ٥٠

فلاحظ كيف ترابطت مواضيع الحكم والقلب ، ذلك أن كلَّ من يزعم أن اللغة مبهمة فإنه يتنصّل عن هذا الادعاء حينما يكون الأمر متعلِّقاً

بنصه هو وبأمره ونهيه هو حيث يدعي أنّ نصّه أو آمره أو نهيه واضح جداً ولا يتأول إلى خلافه ولذلك فهو ظالم بهذا الادعاء لغيره فإذا كان الأمر يتعلق بالنص الإلهي فهو الاظلم بطبيعة الحال ولذلك ارتبطت عبارة [ ومن اظلم ممن ... ] الواردة في القرآن بالذين يتعاملون مع النص والحكم الشرعي فقط دون سواهم ويظهر لك ذلك إذا تقصّيت أفعالهم بدقّة في تلك الموارد .

أن هذه القضية وبالرغم من وضوحها وقبولها بسرعة عجيبة من قبل الأشخاص ذوي الصفة العلمية الاّ أن أكثرية الأصوليين رفضوها بالرغم من أن موقفهم هذا يتناقض وطبيعة الخطاب الإلهي الذي يراد منه إزالة الاختلاف والإرشاد إلى الهداية ! . فالأصوليون لم يفتئوا يؤكدون للناس أن تعدّدية التأويل أمر لا مفرّ منه في اللغة لأنّه جزء من طبيعتها متناسين أن هذا المبدأ ينقض الأعجاز وأنه الوجه الآخر لإنكار سماوية النص القرآني .

ولهذا السبب وحده قمت بتأسيس قصدية اللغة والكشف عن دلالة الوحدات الأوّليّة للغة في نظامها الصوتي كي لا اترك لهم أيّة حجّة يتشبثون بها . وليس هناك من دليل واحد على تعدّدية التأويل في كلِّ هذا الكم الهائل من التراث والخطاب الشرعي الا حديث أمير المؤمنين علي ع () لابن عباس بشأن الخوارج حينما بعثه إليهم وأمره أن يحاججهم بالسنة ولا يحاججهم بالقرآن قائلاً :

**[ إنّه حمال ذو أوجه ] .**

لكن عبارته هذه عليه السلام يجب فهمها فهماً صحيحاً إذ ورد عنه عشرات النصوص وغيرها بالعشرات عن بقية الأئمة ( ع ) ما هو نقيض للفهم الاعتباطي لها .

إذ ورد عنه أن المؤمن إذا جالس القرآن لم يقم الا بزيادة أو نقصان زيادة في هدى أو نقصان من عمى ، وإنما نفهم العبارة إذا عرفنا أن القرآن يعمل هادياً ومضلاً في آن واحد كما قال تعالى :

[ هدى للذين آمنوا والذين لا يؤمنون في آذانهم وقر وهو عليهم عمى ]

فصلت / ٤٤

فتعددية التأويل موجودة ولكنها ليست سبيل المؤمنين .

وقال تعالى :

[ يهدي به كثيراً و يضل به كثير ]

البقرة / ٢٦

وليس من فارقٍ عقليّ بين الضالين والمهتدين وإنما النوايا والقلوب . وهؤلاء القوم طلبوا الحقّ عن طريق الباطل وعلى ذلك فلديهم حكم عقليٌّ مسبق في موضوع الحكم نفسه حيث رفعوا شعاراً هو :

[ أن الحكم الا لله ]

يوسف / ٦٧

وقد وصف أمير المؤمنين نفسه هذا الشعار بأنّه :

**[ كلمة حق يراد بها باطل ]**

وعلى ذلك فإن قوله ( ع ) حمّال ذوأوجه هو وصف واقعي للقرآن ولكنه وعلى عكس ما زعموا إنما يثبت أن القرآن هادٍ وأنه يوصل إلى الحقّ بوجه محدّد إذا أريد منه ذلك . ولكن لما كان القوم مولعين بالشبهات ونواياهم مختلفة فإنهم سيحاولون تأويله بوجه آخر يخدم مصالحهم . والوقت ليس وقت مناقشة حول أصل الموضوع وهو طبيعة اللغة أو التفسير بالرأي والمراد منه ما دامت الحرب قائمة والجيشان متقابلان للبدء في المعركة . وألاّ كيف يفترق القرآن عن علي ( ع ) والزاعمون يعلمون

جيداً ( حديث الثقلين ) و ( حديث لا يفترقان ) حيث قال النبي (**صلى الله عليه واله و سلم**):

**[ علي مع القران والقرآن مع علي لا يفترقان ]** [1]

ووردت ذات العبارة لا يفترقان في حديث الثقلين حيث قال (**صلى الله عليه واله و سلم**) في آخره :

**[ كتاب الله و عترتي أهل بيتي فقد أنبأني اللطيف الخبير إنما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض ]**[1]

ومن ذا الذي يحاجج بالقرآن أن لم يكن عدل القرآن والذي لا يفترق عنه أبداً حتى يرد الحوض ، و متى يحاجج أن لم يحاجج به الخصوم والخارجين عليه ؟

لكن الإعتباط اللغوي وهذا من طبيعته يقوم دائماً بحلّ الإشكال في موضعه غير آبه بتناقضه مع الأصول والحقائق في الموضع الآخر . فعلى تفسيرهم ليس في القران حجّة قاطعة لأيّ واحدٍ بما في ذلك الإمام . إذن فالاحتجاج بهذا الحديث ليس مردوداً فحسب ، بل هو احتجاج بما هو حجّة عليهم الاّ إذا اعترفوا أنّهم مثل الخوارج في النوايا والأهداف فعندئذ يصحُّ قطعاً ! .

**الاحتمال الثاني** : أن يكون النص مطابقاً للخطاب الكلّي ولأصول الدِّين و مقطوعاً بصحته من حيث المتن . ولكن هذه المطابقة يجب أن تكون بالشرط المذكور آنفاً وألاّ تكون بسبب حكم عقليٌّ . ولا حاجة بنا إلى تفصيل هذا الشرط بعد وضوحه قبل قليل .

---

[1] أخرجه ابن حجر في الصواعق ف ٢ ص ٩ / ص ٧٥ .

[1] المصدر السابق وفي نفس الصفحة .

**الاحتمال الثالث** : أن يكون النص مبهماً من حيثية المطابقة أو عدمها إذ لا إبهام في دلالة النص كما ذكرنا .

وهذا هو في الواقع موضوع الخلاف وسبب ظهور المستقلات العقليّة . ولكن لهذا الاحتمال صوراً عديدةً . فبناءاً على الأفكار الآنفة في الحلّ القصدي للغة يسقط أكثرها . فهي لا تختلف بشيء عن التناقضات الوهمية التي ذكرها الإعتباط اللغوي والبلاغي والتفسيري . إذ أن مرجعها أصلاً إلى وجود حكم عقليّ سابق يفسرّ اللغة والنص ويغير عناصرهما لمطابقة دلالته مع هذا الحكم فيظهر تناقض مع نص آخر بيد أنّه تناقض وهمي لا وجود له .

وقد ضربت أمثلة عديدة وكثيرة لمثل هذا الوهم التفسيري فيرجى مراجعتها في مواضعها للتأكد . وهذا مثال واحد :

قوله تعالى :

[ إنما تعبدون أوثانا وتخلقون أفكا ]

و قوله تعالى :

[ وإذ تخلق من الطين كهيئة الطير بأذني ]

حيث زعموا أنّها تتعارض مع قوله تعالى :

[ الله خالق كلّ شيء ] .

وأشكل عليهم ذلك إذ كيف يكون هناك خالق غير الله ؟ . في حين أن هذا الإشكال هو من النوع الوهمي الذي لا وجود له إلا في الحكم العقليّ المسبق . فهم يتصوّرون أن الخالق مستحيل التعدد وهذا صحيح إذا كان المقصود به هو خالق كلّ شيء .

ولكن الذين يخلقون أشياء معينة هم كثرة في نفس الخطاب القرآني حيث قال تعالى :

[ فتبارك الله احسن الخالقين ] .

فهؤلاء الذين يخلقون أفكا والمسيح ( ع ) الذي يخلق من الطين وغيرهم بالملايين هم وما خلقوا أشياء لا شك في ذلك كما هم داخلون في مفهوم العبارة ( كلّ شيء ) فهم إذن مخلوقون هم وأشياءهم للفظ الجلالة . وعلى ذلك فإن الآيات تنتظم كلّها في مفهوم واحد وتتطابق في دلالاتها فلا وجود لهذا الإشكال أصلاً حتى يحتاج إلى حلٍّ .

وإذا كان الأمر قد بلغ إلى هذا الحد في الخطاب القرآني الواضح كلّ الوضوح في موارد معدودة جداً لعملية الخلق وفي أمرٍ بيّنٍ بياناً واضحاً فهل تظنّ أن الإشكالات المتعلِّقة بمجمل النصوص الأخرى للمعصومين هي اشكالات حقيقية كلّها ؟ كلاّ بالطبع . إذ وفق الطرائق اللغوية السابقة كان يجب أن تكون الإشكالات أضعافا مضاعفة وقد استخرجنا عشرات التناقضات في أقوالهم والتي لم يكن منها شيء في الدلالة القصدية للنص . ذلك أنّهم لا ينظرون إلى المفردات في النسق واحدة واحدة ولا يبحثون عن انتظامها في كامل الخطاب ، بل يفسّرون كلّ جملة وكلّ عبارة باستقلالٍ تامٍ عن مجمل الخطاب ، ويأخذون من العبارة المعنى الذهني المتبادر والذي هو شيءٌ نسبيٌّ مرتبط بالملتقي لا بالمتكلّم ومراده ، ويجعلون لكلّ لفظ في العبارة معنىً من لفظٍ آخرٍ . وهذا العمل هو في الأساس تخريب للبنية المترابطة للعبارة و تغيير لدلالتها .

ومن هنا نعلم أن النص أيّ نص يحمل دلالته فيه ولهذا السبب وحده أيّ قصدية النص أكد المعصوم ( ع ) على المتن دون السند إذ هو المعيار الوحيد الصحيح لقبوله أو رفضه .

لكن الإنسان كائن جهول لم يؤتَ من العلم إلاّ قليلاً فتبقى بعض النصوص التي لا يمكن أن تدخل في الاحتمالين الأوّل والثاني ولا يمكن

البت في مطابقتها أو عدم مطابقتها مع الخطاب وخصوصاً إذا جاءت بصيغ متعارضة تماماً نحو افعل ولا تفعل ، أو إذا جاءت بنوع من المعرفة التي لا يمكن التحقّق من صحّتها فهذه الأنواع حصراً هي موضوع البحث .

ذلك أن النوع الأخير والذي ربما ذكروه وهو غياب النص الخاص بالواقعة أو الحكم الشرعي في القضية هو الآخر يمكن مناقشته وإرجاع احتمالاته إلى ما ذكرناه . فهو أما أمرٌ مسكوتٌ عنه في الشرع أصلاً والواجب عندئذ عدم البحث عنه كما سيأتيك في موضعه . وأمّا أن الحكم موجود في كامل الخطاب ولكن ( الفقهاء ) لم يدركوه لسببين **الأوّل** : استبعاد أكثر الخطاب من التعريف أصلاً والزعم بأن أكثر الخطاب لا يتعلّق بأفعال الخلق وهو كلام هراء لا معنى له . والسبب الآخر هو الطرائق الخاطئة في مباحث الألفاظ والفهم الاعتباطي للعبارات والمغالطات الشنيعة في رسم حدود الإطلاق والتقييد بناءاً على هذا الفهم إلى عشرات الأخطاء الأخرى والتي أهونها الزعم أن الخطاب القرآني خصوصاً هو خطابٌ مبهمٌ ، وأن فيه من نحوِ من سبعين نوعاً من الإبهام على ما سطره بلاغيو الإعتباط وهو تناقض صريح مع التأكيد الخطابي على التبيين والتفصيل .

ومجمل القول أن الأسس الموضوعة لفهم النص هي أسس موضوعة للاستحواذ عليه وتوجيهه حسب مراد المخاطَبين فلا علاقة لهذه القواعد لا بأصول الدِّين ولا بمنطق العقل في أوّلياته ولا بالنظام اللغوي .

و يدل على ذلك أن التأسيس قد رسمت خطوطه وتوضحت معالمه على أيدي قوم ينكرون وجود الحجّة الدائم في الخلق ويكفرون بالوصيّة ويحاربون الولاية ، فالتأسيس ملائم تماماً لهذا المبدأ ويستحيل الجمع بين موالاة النبي (**صلى الله عليه واله و سلم**) والخلفاء الاثني عشر ( ع ) من

بعده وبين التأسيس اللغوي للنص ، فهما هدفان متناقضان بل عدوّان لدودان – إذ غاية هذا التأسيس أصلاً إلغاء الثوابت وأولها العصمة . ولذلك قال الإمامان الصادق ( ع ) والباقر ( ع ) كما مر عليك في الأحاديث الستّة : [ يهلك المتكلّمون ] وقالا :
( ينجو المسلمون ). فالأصولي شغله الكلام لأنه يطبق المنطق الارسطي وفيه ما فيه من مصائب ويطبق المستقلات العقليّة على الحكم الشرعي ويعالج الخطاب بها فهذه الكلمة لا يقولها شخص يعمل بالمنطق المعروف أو علم الكلام أو أصولي أو فقيه بل هي من عبارات الذين اذهب الله عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا ، لأنهم سلّموا فسلِموا ولم يسبقوا أو يعقبوا على الحكم الشرعي فأعطاهم الله علم كلّ شيء وتفصيل علم الكتاب الذي لم يفرط فيه من شيء .
إذن فالنصوص لم تقل أن واجبك أن تعمل وتصدق بكلِّ ما تسمع من أحاديث بل أمرتك بالتسليم وعدم الرد ، لأنه أن رددت البعض حكمت عليه بالعقل ما لم تردّها من نفس الحكم الشرعي .

وليس من حق أحد ضرب هذه النصوص عرض الحائط إذ لا حكم شرعي ينفي مفادها بل العكس تماماً . فالإمام( ع ) صريح في مراده حيث قال : لو قلت لك الليل نهار والنهار ليل . وهو كما يظهر خلاف المعقول . فلا تكذِّب به فإنك إنما تكذب الله فوق عرشه.

ذلك أن العلم بالأحكام لا يتمّ بعملية انتقائية للنصوص إذ لا معنى له سوى أن العلم حاصل بها قبل النص وهو تناقض ومصادرة على المطلوب . وهذه المصادرة واضحة لأنه توجد عند الأصولي قواعد هي عبارة عن أحكام مسبقة ، فإذا وقع الحكم أو النص فيها وطابق مراد الأصولي حكم عليها بالصحة وأن لم يقع ردّها فما حاجته إذن للحكم الشرعي ؟؟ .

سيقولون : أن هذه المبادئ أخذناها من الشرع . إذن ففي أيّ موضوع نحن نتكلّم ؟ السنا نتكلّم في الحكم العقليّ المستقل عن الشرع وهو ما يسمّى بالمستقلات العقليّة ؟

سيقولون : هذا في مسائل معدودة ! إذن فتلك المسائل قدمت للمكلّف بصورة لا تطابق الحكم الشرعي من حيث هي حكم غير الله . إنّها حكم عقول الأصوليين فقط ، لأننا سنثبت قريباً ومن الخطاب القرآني غياب ما يسمّى بالعقل العام أو الجمعي أو اتفاق العقلاء .

على أن المستقلات العقليّة اعم بكثير من هذا . ذلك لأن بقيّة قواعد الأصول هي الأخرى آراء عقليّة ومنها الفهم الخاص للغة ومباحث الألفاظ . وقد اعترف كثيرون أن المجاز والحقيقة كانا سلاحاً فئوياً ومذهبياً يشهره البعض ضد البعض الآخر لتوجيه النص بما يلائم توجهات كلّ مذهب . وهذه حقيقة تاريخية لا يمكن إغفالها إذ ظهرت تلك الاصطلاحات في أوليّات الصراع العقائدي بين المرجئة والشيعة والمعتزلة والخوارج والدهرية وغيرهم .

ترى من أين جاءت الصبغة الشرعية للمستقلات العقليّة ؟ سنرى قريباً أن هذا الحكم نفسه عقليٌّ محض من خلال نصوصهم . فهذه التي مرت عليك أيضاً نصوص تهدم أساس الحكم العقليّ فلماذا تركت وأُعرض عنها ؟ . لأنها ضعيفة أو غير موثقة – ولكن الحكم على النص من خلال الراوي هو حكم عقليٌّ محضٌ . و سنرى قريباً في الموضع الملائم من مبحث ( خبر الواحد ) ما هو مدى شرعية هذا الحكم على ضوء النص القرآني .

لكن كلام المعصوم ( ع ) واضح جداً ولو بغير هذه الأدلة التي سوف تأتي . بل كلامه ذاته دليل أكيد على عصمته إذ لا يوجد مخلوق

يقول : ( لا تردوا عليّ كلامي بل ردوه لي إذا لم تعلموا المراد منه ) لأنه بهذا القول يريد إلغاء الحكم العقليّ المسبق فقط دون أيّ شيء آخر . فهو لا يعطيك حق الرد عليه وهذا دليل عصمته لأنك إذا أخذت منه ما يقبله عقلك ورددت ما لا يقبله عقلك فليس إذن هناك أيّ فرق بينه وبين الناس . فكلّ الناس يفعلون ذلك مع بعضهم البعض يأخذون ما تقبله عقولهم ويرفضون ما خالف عقولهم فما الفرق بينهم وبين المعصوم ؟ . لقد اصبح المعصوم حينئذٍ شخصاً عادياً جداً من جملة الناس .

هذا النص إذن لا يقوله الاّ اثنان : متكبر جبار ماسك بزمام السلطة ومجنون بها إلى درجة أنّه يرفض أن يرد أحد قوله كائناً من كان أو يقوله ولي معصوم ( ع ) يعرف قدر نفسه ويريد حماية الخلق من الشرك الخفي الذي خشي منه النبي (**صلى الله عليه واله و سلم**)على أمته ، ولذلك قال الإمام مثلما قال القرآن :

[ لكانوا بذلك مشركين ] – لأنه أخذها من الخطاب الكلّي من الآية :
[ فلا و ربك لا يؤمنون حتى يحكمونك ] .

فلنفرض الآن أننا في هذا على خلاف ! إذن يجب أن نحكم الشرع ولا نحكم العقل فذلك مصادرة لأن عقولنا في رؤوسنا حينما اختلفنا ! إذن فعلى الأصوليين تقع مهمة مستحيلة التحقيق في خلافهم مع الإخباريين ، عليهم أن يثبتوا وجهة نظرهم من الشرع لا من العقل وهو محال وشرحه يأتي قريباً . من هنا كان التسليم وعدم الرد وإصدار حكم على الخطاب هو الإيمان وفيه النجاة ، والهلاك في خلافه كما مر عليك وكما في هذا النص :

**السابع** : بصائر الدرجات – باب التسليم قال : أن حُمران وزرارة قالا : كان يجالسنا رجل من أصحابنا فلم يكن يسمع بحديث الاّ قال : سلِّموا حتى لقبوه

سلم فكان كلّما جاء قال أصحابنا جاء سلم فذكرا ذلك لأبي جعفر ( ع )
فقال أبو جعفر :

**[ قد افلح المسلمون أن المسلمين هم النجباء ]**

ولا مندوحة للأصوليين الاّ رفض هذا الحديث الصحيح الإسناد وفق طرائقهم والمعضد بعشرات مثله تأتى في مواضعها أو الإقرار بان حكمهم على من لا يستعمل طرائقهم بعدم براءة الذمّة هو حكم باطل . فالأصولي يسمّي من يسلِّم ولا يحقق في الراوي ولا يرد إذا شك ولا يحكم على الحديث بعقله جاهلاً ! بينما يسمّيه المعصوم مسلماً نجيباً مفلحاً ! فشتان بين حكم الأصولي على ( سلم ) و حكم المعصوم ( ع ) .

معلوم أن (سلم ) واحد من المجموعة التي تسمّى الاصطحاب وما قال الإمام ذلك بشأنه الا لأن ( سلم ) أعلى معرفة من حُمران وزرارة وليس الباقين فقط . ما أدراك أن ( سلم ) هذا لا يجيد الكلام ولا يحسن إصدار الأحكام ؟ بلى لأنه يحسن ذلك كلّه لأنه من المفلحين بيد أنّه لم يدخل في المفلحين الا لأنه خالف هواه وشك في حكمه العقليّ المستقل .

أن إخفاء اسم الرجل من قبل اشهر تلاميذ الإمام في النص ليحتاج إلى تأمل وينطوي على دلالة أخرى .

لقد قال أمير المؤمنين ( ع ) :

**[ الناس أعداء ما جهلوا ]**

والملازمة العقليّة إنما تريد تحصيل العلم بما هو مجهول أصلاً لأيّ سبب من الأسباب الآنفة الذكر . فإذا عامل الأصولي كلّ نص يجهل مطابقته بالرفض فقد حكم عليه بنحو من العلم فهو والناس سواء .

بل هذا الحكم على المجهولات هو المسبب لكلّ التباس كما في حديث أمير المؤمنين علي ( ع ) الآتي :

**<u>الثامن</u>** : قرب الإسناد : قال مسعدة بن صدقة قال حدثني جعفر بن محمد ( ع ) أن علياً ( ع ) قال :

**[ من نصب نفسه للقياس لم يزل دهره في التباس ومن دان الله بالرأي لم يزل دهره في ارتماس ]**[١]

والمناقشة المحتملة فيه أن يطلبوا الدليل على أن الملازمة العقليّة ومباحثها من جملة القياس أو الرأي . ونحن نردها عليهم فنطلب إثبات كون الملازمة خارجة عنهما ، وهو ممتنع إذ لا نجد للقياس الا هذا المعنى فإن لم يوجد فيه فلا قياس . وسيأتي قريباً التوضيح الكامل للقياس من خلال عناصره وأركانه حيث نثبت بالدليل القاطع أن قياس أبي حنيفة إنما هو فرع من القياس المذكور في نص الإمام وأن المقصود به في النص هو الملازمة تحديداً .

ولذلك فالارتماس والالتباس ظاهرتان في مباحث الأصوليين بحيث احتاجوا إلى تهذيبها كلّ حين بلا طائل .

**<u>التاسع</u>** : قرب الإسناد : قال : حدثني مسعدة بن صدقة قال: قال جعفر بن محمد ( ع ) :

**[ من أفتى الناس برأيه فقد دان بما لا يعلم ومن دان بما لا يعلم فقد ضاد الله حيث أحل و حرم فيما لا يعلم ]** [١]

معلوم أن المفتي لا يقول هذا رأي رأيته – وإن كانت هذه العبارة قد قيلت هذه العبارة حيث انفلتت منهم في مواضع تأتى أن شاء الله . ولكن على العموم يقول هذا هو حكم الشرع . وإنما توصّل إليه عن طريق الرأي

---

(١) قرب الاسناد /٩ /ط١

(١) قرب الاسناد /١٠ .

والناتج أنّه حكمه لا حكم الشرع – لأنه أصلاً غير مكلّف بعلم مالم يمكن علمه حتى يستعين بالعقل لإثبات حجّية الظّن .

إن هذه المسألة ملتبسة جداً على التلاميذ فثمة فرق مهوّل بين من يعلم أنّه أفتى برأيه وبين من ظن أنّه أفتى بحكم الشرع فانتبه لما سأذكره من الفوارق . والأوّل لا تبرأ ذمته مطلقاً والثاني تبرأ وإن لم يقع حكمه على الحكم الواقعي للشرع .

وقد خلط الأصوليين بين الأمرين خلطاً عظيماً . فالفقيه والأصولي لا يجهلون أنّه حكم ظنّي ، بل يعلمون . وهذا هو المقصود من النص وليس المقصود من ظن أنّه حكم الشرع . حيث الفعل ظنّ هو من مقولنا عنه . أمّا هو فيحسب أنّه حكم الشرع قطعاً .

فالذي تبرأ ذمته هو الذي ظن أنّه حكم الشرع بينما الواقع خلافه فهو غير مؤاخذ عليه لأنه لم يكن يعلم أصلاً أنّه ظن بل قطع أنّه حكم الشرع . أما الذي يعلم أنّه ظن ويحكم بحجّية الظّن ويقسّمه إلى معتبر وغير معتبر فهو يدرك مسبقاً أنّه قد حكم في المسألة ظناً لا يقيناً .

فالحديث ليس في الأوّل قطعاً – لأنه من جملة الخطأ والوهم الغير مقصود – إذ هو حسب اعتقاده كان يعلم الحكم الشرعي .

الحديث هو فيمن نقل الحكم الشرعي إلى المكلّف وهو يعلم ( ولا يظنّ ) بأنه حكم ظنّي – بينما المكلّف لا يعلم – فلا تبرأ ذمة المكلّف ولا المفتي والأخير يحمل عنه في حالة كونه معذوراً عذراً شرعياً ، يحمل عنه كلّ التبعة في مخالفة الحكم .

فالثاني إذن يعلم أنّه لا يعلم ومع ذلك يحكم بالظّن ، فالحديث في الأصولي والفقيه تحديداً .

فإذا قلت : فكيف نعلم الحكم الذي لم يرد فيه نص قطعي ؟ . فإن الحلّ هو في ترك البحث في الظّن لأن ثمرته الوحيدة هي التأكيد على العلم بكونه ظناً من خلال انتقاء النص الملائم وترك سواه بناءاً على أحكام عقليّة سابقة . فإن حساب الاحتمالات الممكنة لوقوع الحكم على المراد في الشرع سيكون اكبر عند الترك .

وتوضيحه : أن ترك النصوص كلّها عاملة وعلى قدم المساواة من القبول – أيّ النصوص التابعة للاحتمال الثالث – يجعل احتمال وقوعها على الحكم الشرعي الواقعي اكبر منه في حالة مرورها بعلم الأصول وهذه قضية رياضية معلومة .

لكن الإشكال الأكبر هو في الخلل الحاصل في نية العمل فلا قبول للعمل في حالة العلم بالظّن بخلاف الظّن بالعلم .

لقد أنتجت الأبحاث المذكورة ثماراً معكوسة هي إبراء ذمة المكلّفين فلم يرغبوا بعد ذلك في حفظ نصوص الشرع بعدما قدّم لهم الفقيه الأحكام جاهزة وبعدما قام باستبعاد الكم الأكبر من النصوص والجزء الأعظم من الخطاب القرآني وإجراء التقسيمات الباطلة عليه فلم يحصل المكلّف على عقيدة متجانسة مترابطة أصولا وفروعاً وعبادات ومعاملات وأخلاق بل دخل كلّ جزء منها تحت اختصاص وهو عمل رفضه القرآن قال تعالى :
[ الذين جعلوا القرآن عضين ]

ومنها تضخيم هذه الأبحاث والتي ترجع في النهاية إلى موضوع وهمي لا وجود له وهو تصورهم أن الواجب على المكلّفين البحث في ما لم يرد فيه نص . فإنهم في الواقع لم يكلّفوا بمثل هذا ، أما تعارض الأخبار فإن مرجعه كما ذكرنا إلى وهم الأصوليين ومع ذلك فالمعصوم ( ع )

أعطى قواعد عامة للتخيير أو الترجيح فلا حاجة إلى أبحاثهم كما سيتضح لاحقاً .

## المسألة (٢٣) :رد دعوى ثبوت الملازمة عقلاً

وادّعوا ثبوت الملازمة ولكن عن طريق العقل وهو برهان لا قيمة له وهذا نموذج من نصٍ مستلٍّ من صاحب الأصول قال : [ والحقّ أن الملازمة ثابتة عقلاً فإن العقل إذا حكم بحسن شيء أو قبحه أي إذا تطابقت آراء العقلاء جميعاً بما هم عقلاء على حسن شيء لما فيه حفظ النظام أو بقاء النوع أو على قبحه لما فيه من الإخلال بذلك فإن هذا الحكم يكون بادي رأي الجميع فلا بد أن يحكم الشارع بحكمهم لأنه منهم بل رئيسهم بما هو عاقل بل خالق العقل كسائر العقلاء لابد أن يحكم بما يحكمون ] – أ . هـ [1].

أقول : هذا النص يمثل رأي الأصوليين في المسألة ولكن المؤسف أنّه متناقض جملة وتفصيلاً بل ومناقض لأصول الدِّين وعموم الإلهيات بل ومخالف لواقع الحال فهو كلام منمّق وهميّ يجمع بين المتناقضات . وهذه جملة من غرائبه :

**الأوّل** : إنّه اثبت الملازمة ( عقلاً ) فقال والملازمة ثابتة عقلاً – والملازمة ليست سوى ملازمة حكم الشرع لحكم العقل فهذا الثبوت المزعوم باطل لأنه مصادرة على المطلوب إذ موضوع الملازمة كما ذكرنا حجّية الحكم العقليّ بحيث يأتي الحكم الشرعي مطابقاً له فإذا حكم العقل في الملازمة لنفسه فقد استقلّ تماماً عن الحكم الشرعي وبالتالي فهو مشرّع

---

[1] اصول الفقه / ج ٢ / ١٣٧ .

آخر استقل قبل صدور الملازمة فلا يدخل ضمن المولوية ولن يكون قط تحت طاعة المولى ما لم يصدر هذا الثبوت بحكم شرعي

إذن لابد من إثبات الملازمة شرعاً لنفي المصادرة ولمّا كان إثباتها هو المحال بعينه فيثبت العكس وهو بطلان الملازمة .

سبب الاستحالة : إنّه لو أمكن للعقل مثل هذا الحكم المستقل تماماً عن الشرع عن طريق شرعي لانتفت دلالة كلمة التوحيد إذ أن كلّ حكم لا بد من دخوله تحت الحكم الإلهي في النهاية – أما أوّليّات العقل فهي من وضعه فهي حكمه – لكن الملازمة حكم تركيبي ليس من أوّليات العقل فهو حكم مستقل عن الشرع والعجيب الذي لا أعجب منه هو الحكم بالملازمة بين الحكمين وحجّية المستقلات فكأنّه لم يكتف بحكمٍ مستقلٍ واحدٍ بل اثبت حجّيته بحكمٍ مستقلٍ آخرٍ فانفصل عن الشرع كلّياً وادّعى القدرة على التشريع .

أنبّه مرة أخرى العلماء الأفاضل إلى دراسة هذه الفقرة بعمق واعادة النظر في مضمون هذا البرهان الغريب .

**الثاني** : قوله : ( فإذا تطابقت آراء العقلاء جميعاً ... الخ ) فما المقصود بالعقلاء جميعاً هنا ؟ إنّهم يحتاجون إلى تعريفٍ مفصّلٍ للعقلاء ولم يقدّموا مثل هذا التعريف لأنهم يقصدون جميع العقلاء بما هم عقلاء بغض النظر عن عقائدهم وأجناسهم . أذن فهو يريد به أوليات العقل فقط ، لكن موضوع الملازمة ليس منه لأنه خارج عن تلك الأوّليات ، بل ثمرة البحث خارجة عنه ، فهو يريد الاحتجاج لأحكام العقل التفصيلية بادّعاء اتفاق العقلاء في العمومات . وفي هذا مكر ومخادعة ولذلك قال ( حفظ النوع وبقاء النظام ) حيث جاء بعناوين عامة لا يختلف بشأنها العقلاء حسب اعتقاده ، إذ لو قال أيّ حكم تفصيلي آخر مثل غسل الميت أو دفنه

لوجدهم مختلفين واعترض المعترض عليه ومع ذلك فإن تمّسكه بالكبريات لا ينفع شيئاً .

وتوضيحه : أن العقلاء لطالما اجمعوا على أمر فيه غضب الرب فكيف يتسنى له إثبات ضرورة نزول الحكم الشرعي مطابقاً لحكمهم ؟

بل الانكى من ذلك كلّه أن الحكم الشرعي خالفهم حتى في الكبريات بما هي في حكم العقل لأن [ لله الأمر من قبل ومن بعد ] وحفظ النوع نفسه الذي جاء به لتمرير الملازمة مهدد دوماً في الخطاب القرآني تارّة باستبدالهم بقوم آخرين مثل قوله تعالى :

[ و يستبدل قوماً غيركم ].

و تارّة باستبدالهم بخلق جديد مثل قوله تعالى :

[ و يأت بخلق جديد ]

وتارّة بإهلاكهم جميعا بلا بديل مثل قوله تعالى :

[ قل من يملك لكم من الله شيئاً إن أراد أن يهلك المسيح وأمه ومن في الأرض جميعاً ]

وقوم نوح ( ع ) بما هم عقلاء اتفقوا على حفظ النوع والنظام ومع ذلك جاء الحكم الشرعي مخالفاً لحكمهم فأهلكهم الله جميعاً مثلما اهلك أمما كاملة أخرى.

إذن فمفهوم ( العقلاء ) يحتاج إلى تعريف مفصل ومضيَّق جداً وهو شيء لم يفعله الأصوليون .

ولدينا الوقت الكافي أن شاء الله تعالى معهم فإذا ضيّقوا العقلاء وحصروهم بأهل الملّة أو المؤمنين أو الشيعة خصوصاً منهم ، فإننا سنطلب منهم مطلباً آخر لإزالة تناقض جديد . وهكذا حتى ينحصر العقلاء بواحد هو المعصوم ( ع ) فيسقط المبحث كلّه لأن خطاب المعصوم ( ع ) هو الحكم الشرعي فيرجع الكلام إليه .

**الثالث** : قوله : لأن الشارع منهم بل رئيسهم وهو من جملة العقلاء .

وهذا زعم مردود إذ لا يمكن أن اجعل صفة الشارع أي صفة حتى الرحمة في تعميم كهذا فلا يجوز أن أقول الله رحيم من جملة الرحماء فضلاً عن القول أنه عاقل من جملة العقلاء . وكونه رئيس لهم لا ينفع لأن الملازمة لا تعتمد على رئاسته ما دامت هناك ملازمة بين الحكمين ، إذ تعتمد كما هو واضح على كونه من جملتهم بل دونهم جميعاً لأنه يحكم بعد أن يحكموا ويأتي حكمه لازماً لحكمهم فانقلب الأمر واصبح العقلاء هم الرؤساء والشارع تابع لهم !! .

**الرابع** : قوله : فلابد أن يحكم بما يحكمون .

وهذا محال فإنه ما حكم و لن يحكم بما يحكمون بل على العكس تماماً فإنه قال بشأن مجاميع من العقلاء :

[ ساء ما يحكمون ] .

وجاءت هذه العبارة تحديداً في أسبقية حكمهم على حكمه فهي خاصة بإبطال الملازمة خصوصاً لأنها تعقيب على محاولتهم سبقه بالحكم وهو موضوع الملازمة بحيث أنّهم يفعلون ما يحلوا لهم ويحكمون بصحته وحسنه أولاً ويحكمون ثانياً أن الشارع سيأتي بالحكم مطابقاً لحكمهم فقال في الرد عليهم :

[ أم حسب الذين يعملون السيئات أن يسبقونا ساء ما يحكمون ]
فأحكامهم الأوّلى سيئة وحكمهم بالأسبقية هو الآخر سيئ . فكأن المخلوق لم يكفه العصيان فطلب أن يكون الشارع في صفّه ويحكم بما حكم هو من قبل فيا للعجب ! .

إنـي اعرض هذه النتيجة مرة أخرى على الأصوليين لينظروا فيها واقترح عليهم تخصيص جزءٍ يسيرٍ من وقتهم لقراءة القرآن بدلاً من دراسة

مئات المجلدات من هوامش وشروح أسلافهم لتكون لديهم ملكة في شمولية الخطاب الشرعي فإنهم تائهون ساهون عما هم فيه . وأوكد لهم أن الدِّين يتلخص كلّه في نفي هذه العبارة التي يذكرونها بل الرسل ( ع ) لم يبعثوا أصلاً الا لنفي هذه العبارة التي يذكرها مؤكداً صاحب الأصول .

## المسألة (٢٤) : الرد على عدم التفكيك بين الملازمة والقول بالحسن والقبح العقليّ

أكثرية الأصوليين على القول :

( أنّه لا وجه للبحث عن ثبوت الملازمة بعد فرض القول بالتحسين والتقبيح )[1].

أقول : هذا عجيب جداً فكأنّه لم يكفه التلازم المزعوم حتى دعا إلى توحيد المسألتين واستغرب من انفراد صاحب الفصول حيث أنكر الملازمة مع قوله بالتحسين والتقبيح العقليّ حيث خالف فيه إجماع الأصوليين .

وصاحب الأصول ينكر عليه هذا لاتّفاق الأصوليين على خلافه مع أن الكثرة ليست حجّة ، إذ لو كانت حجّة لكانت كذلك في كلّ شأن بما في ذلك الإمامة ، ولكان الخصم على حقّ حيث منع منها لوجود الأكثرية المخالفة لها ، كما أن الاحتجاج بالكثرة مصادرة لأن موضوع البحث هو اتفاق العقلاء ، أي أن هذا موضوع البحث فكيف يحتج عليه منه ؟ .

ثم تقوّل على صاحب الفصول ليدافع عن الملازمة فقال : إنّه ظن أن القائل بالملازمة لا بد أن يقول بها في كلّ ما أدركه العقل من الحسن والقبح وقال في الرد :

(1) أصول الفقه ج٢ / ٢٣٨ وكذلك ٢٣٥ / ٣

( ولكننا قلنا أن التحسين والتقبيح هي القضايا التي تطابقت علبها آراء العقلاء ) .

أقول : لم ينكر الملازمة صاحب الفصول لأنه ظن ذلك حسب هذا المدّعى بل لأنه لم يجد طريقاً منطقياً لإثباتها . وإثباتها من العقل مصادرة فاتّفق معهم على المبدأ وهو القول بالحسن والقبح مع إنكاره الملازمة وفكك بين المسألتين لأنه احتاط لنفسه وهو كما يبدو الوحيد الذي فعل ذلك غفر الله تعالى له .

أمّا نحن فقد أسقطنا الملازمة من الأصل بإسقاط اصل المبحث إذ لا وجود لشيء اسمه ( اتفاق العقلاء ) . بل يوجد أوليّات فطرية في العقل وإنما اختلط هذا الأمر على صاحب الفصول رحمه الله شأنه شأن الجميع . ونحن حسب التفصيل المذكور سابقاً نفرّق بين الحكم الأوّلي والحكم التركيبي ومهمة الشرع هي الحكم في التفاصيل وإرجاع الأفعال إلى عناوينها الأصلية من تلك الأوّليات الفطرية .

لكن لو قيل : وهل نحكم بالملازمة بين أوليّات العقل والحكم الشرعي مع أنّه لن ينفع ولا علاقة له بمباحث الأصول ؟ .

الجواب : كلا بالطبع . لأن الحكم بينهما بالتلازم هو حكم عقليٌّ آخر وهو باطل حتى مع أوليّات العقل ودليله أن الحاكم تعالى مالك لأمره فلا تعقيب على حكمه مثلما لا سبق على حكمه تعالى .

وهذا الأمر في غاية الأهمية وهو الفيصل بين الكفر والإيمان والشرك والتوحيد وسوف أوضّحه أكثر عند شرح كنز من كنوز أهل البيت ( ع ) المعرفية وهو حديث زرارة .

أما إبطال العقل الجمعي العام فهو أمر بديهي لا يحتاج إلى برهان إذ لو صحّ لانتفى الشرع ومع ذلك فإننا سنبطله عن طريق النصوص في المسألة اللاحقة.

## المسألة (٣٥) : في نقض اصطلاحهم المسمى ( اتفاق العقلاء ) عن طريق النصوص من القرآن والسنة :

إن هذا الاصطلاح ساقط عن الاعتبار من كلّ الوجوه إذ المعلوم أنّه من تنظير الذين لا يؤمنون بالوحي فقد تبنّاه الفلاسفة حيث لا يوجد أمامهم للحكم على الاشياء الا العقل فاجتهدوا في إثبات حجّيته في نظرية المعرفة ، ونقد الأسس التي تقوم عليها عملية الإدراك للتوصل إلى حكم يقيني بالأشياء فلم يفلحوا ولن يفلحوا إذ لا مخرج من حكم الله:

[ و له اسلم من في السماوات والأرض طوعاً و كرها ]

وقد دافع عنه الماديون وهو من تنظيرات الماركسية المعروفة . وقد أشار المحقّق ( الصدر ) إلى أن عملية الاستقراء ولو كانت كاملة الاّ أنّها لن تصل إلى درجة اليقين . وعلى ذلك ولأن الحكم العقليّ المستقل لا طريق له الاّ الاستقراء ، فإن اليقين والذي هو ذاته (القطع)متعذر بهذه العملية .

لكن الغريب أن المحقق لم يقم بإلغاء المستقلات العقليّة ولم ينتبه إلى أنّها أصلاً غير قطعية فكيف يقطع العقل بحجّيتها بقطع آخر مستقلاً ؟ . نعم يفهم من بعض عباراته أنّه أراد إنكارها بطريقة غير مباشرة وذلك بنفي وجود ثمرة من البحث فيها على ما سيأتي في موضعه إنشاء الله .

ومع ذلك فإن اصطلاح ( اتفاق العقلاء ) مخالف للنص القرآني و للسنّة فقد قال تعالى على ما ذكره من كلام الذين كفروا :

[ وقالوا لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا من أصحاب السعير ]

وإذن فهؤلاء يقرّون بأنّهم غير عقلاء مع أنّهم من جملة النوع المقصود به في الاصطلاح .

بل تدخل أمم منهم النار :

[ كلّما دخلت أمة لعنت أختها ]

فهؤلاء أمم من العقلاء لم ينفعهم اتفاقهم في الحكم الا في دخول النار .

وقال تعالى :

[ أتحسب أن أكثرهم يسمعون أو يعقلون أن هم الا كالأنعام بل هم أضل سبيلاً]

وإذا كان الأكثرية غير عقلاء فمن أين يأتي اتفاقهم على الحسن والقبح ؟ بل يبدو منه العكس وهو اتفاقهم على قلب المعادلة حيث جعلوا القبيح حسناً والحسن قبيحاً .

بل إن أهل الإيمان أنفسهم غير مكتملي العقول ولذلك جاء التعليل بعد ذكر بعض الأحكام والتنبيهات إلى الآيات بقوله تعالى :

[ لعلكم تعقلون ].

فإن التعليل يفيد العكس ، يفيد أن الحكم إذ جاء فلأجل أن نتعقل وليس ما ذكروه وهو أننا عقلاء جداً . والمفروض على المشّرع أن ينزل الحكم الشرعي على مقتضى حكمنا العقليّ أو يتوجب ذلك على زعمهم .

وليس هذا الادعاء بجديد فإن ناتجه الوحيد أننا نعلِّم الله . سبحانه وتعالى عمّا يصفون . بالدِّين وليس هوا لذي يعلّمنا !! بل هو ادعاء قديم ردّ عليه القرآن . قال تعالى :

[ قل أتعلمون الله بدينكم والله يعلم ما في السماوات وما في الأرض والله بكلِّ شيء عليم ]

**الحجرات** ١٦ / ٤٩

فالتعليل في قوله تعالى [ لعلكم تعقلون ] – خطاب موجّه للمؤمنين وهم مجموعة اقل بكثير من مجموعة العقلاء على الاصطلاح ويلزم منه أن المؤمن ناقص العقل ويكتمل بالخطاب ويعقل عن طريق الحكم الإلهي لا العكس .

بينما المصطلح المذكور قد جعل العقلاء مجموعة اكبر تضمّ الكافرين وجعل عقلها يحكم على الاشياء . وتسائل: هل يحكم هذا العقل بالحسن والقبح مستقلاً عن الشرع ؟ . فأجاب : نعم يحكم . ثم تسائل : هل يلزم من ذلك أن يكون الحكم الشرعي بمقتضى حكم هؤلاء العقلاء ؟ فأجاب : نعم يلزم . ثم تسائل ثالثاً : هل يلزم من هذه الملازمة أن يكون حكم العقل حجّة في ذاته بغض النظر عن حكم الشرع ؟ . فأجاب نعم يلزم ؟ فهو حجّة !! .

فانظر إلى هذا الترتيب الذي لخّصه المظفر لوضع الترتيب المنطقي لحجّية العقل جمعاً بين المقصد الثاني في الملازمات العقليّة و حجّية العقل .[1]

وهذا الترتيب غير منطقي وهو باطل من أول خطوة كما رأيت . وأما في الخطوة الثانية فإن الإله اصبح مألوها والمألوه اصبح إلها وتخلف الشرع وراء العقل .

وفي الخطوة الثالثة تمّ الانفصال تماماً عن الشرع ومؤداه الوحيد أن الشرع في الخطوة الثانية كان تابعاً ففصله حتى عن المتبوعية واصبح العقل إلها مستقلاً بذاته لذاته في غنى عن الإله الحقّ فهو حجّة بذاته لذاته .

وبالطبع لا ينفع بعد ذلك القسم المتبقي والمسمى ( غير المستقلات العقليّة ) لأنها أصبحت بعد القطع بحجّية العقل من توابع هذه الحجّة فهي تحمل إسماً ينفي استقلال العقل بها ولكن لا يمنع من مشاركة المشّرع في التشريع .

---

[1] اصول الفقه للمظفر / ج٢ – ٢١٣ – ٢١٤–٢١٥ و / ج٣ – حجّية العقل

## النصوص الدالة على بطلان إجماع العقلاء :

### أ . من كلام المعصوم ( ع ) :

**الأوّل** : حديث سليمان بن خالد المرقم (٢٩١٢) من الكافي :

وهو عندهم موثق حسب ما ذكر في الهامش وعندنا مطابق لصريح القرآن كما سيأتي . عن سليمان بن خالد قال : قال أبو عبد الله ( ع ) :

[ **أهل الشام شر من الروم واهل المدينـة شر من أهل مكة واهل مكة يكفرون بالله جهرة** ] .

أقول : هؤلاء هم العقلاء من كبريات المدن والأمم فماذا يعني اتفاق العقلاء ؟ و كيف يكون حكمهم حجّة ؟

**الثاني** : حديث أبي مسروق المرقم (٢٩١١) من الكافي .

وهو حسن حسب تقسيمهم وعندنا هو مطابق للخطاب الكلّي للقرآن . قال : سألني أبو عبد الله ( ع ) عن أهل البصرة ما هم ؟ فقلت مرجئة وقدرية وحرورية فقال :

[ **لعن الله تلك الملل الكافرة والمشركة لا تعبد الله على شيء** ]

أقول : هذه هي الكثرة وهو مطابق للنص القرآني :

قال تعالى :

[ **وما يؤمن أكثرهم بالله الا وهم مشركون** ]

**الثالث** : حديث ابن غالب المرقم (٢٩١٩) من الكافي . وهو حسن موثق عندهم .

عن أبي عبد الله ( ع ) قال : يا اسحق كم ترى أهل هذه الآية :

[ **أن أعطوا منها رضوا وأن لم يعطوا منها إذا هم يسخطون** ]

قال ثم قال : هم أكثر من ثلثي الناس .

أقول : هذا عموم الناس والضمير يرجع إلى الملك والسلطان والمسمى الإمامة . فإذا قادوا الناس قبلوا الدِّين وإذا قيل لهم أن الله عين وخصّص الأئمة سخطوا ، وفيه قصص من الخطاب كقصة طالوت وأصحابه حيث رفضوا إمامته ، ومن تاريخ الإسلام التشكيك بإمامة أسامة بن زيد على الجيش حيث طعنوا فيها كما طعنوا بقيادة أبيه من قبل وكلاهما بتعيينٍ من النبي (صلى الله عليه واله و سلم ) ثم آخرها التشكيك بالخلفاء الإثني عشر كلّهم واحداً واحداً.

فمن أين يأتي الاطمئنان إلى إجماع العقلاء وهم قد اختلفوا في أهم ضرورات الدّين فلا إجماع ولا اتّفاق ، وأن الأكثرية معادية للحق كما أكّد عليه القرآن والذي سيأتي قريباً .

**الرابع** : حديث زرارة المرقم (٢٩١٧) من الكافي وهو في المؤلفة قلوبهم وقد عرّفهم الإمام بقوله ( ع ):

**[ هم قوم وحدوا الله عز وجل وخلعوا عبادة من يعبد من دون الله و شهدوا أن لا اله الا الله وأن محمداً رسول الله صلى الله عليه واله وأنهم في ذلك شكاك في بعض ما جاء به (صلى الله عليه واله و سلم)].**

أقول : هؤلاء قوم ( عقلاء ) ومع ذلك لم تسعفهم عقولهم بعد التوحيد والشهادتين في إزالة الشك فكيف بغيرهم ممن لم يؤمنوا ؟

ذلك أن العقل وكما قلنا لا دور له إلا تحقيق مراد الذات ومراد الذات مستور لا يعلمه أحد إلا الله وإنما يتبيّن هذا المراد حينما يُفتن بالحكم الشرعي ويُمتحن بتنفيذه و يُبتلى بحبّه ، فإذا أعطيت المكلّف حقاً في الحكم العقليّ المستقل فكأنما حاربت الله وحاولت مواجهة هذا الابتلاء بحيث إذا

اتفق الخلق على شيء بما هم عقلاء وجب أن يكون حكم الله بمقتضاه وهو مجرّد وهم فإنهم ما اتّفقوا ولن يتّفقوا على شيء إنما اتّفقوا على الكلّيات والعمومات وهي خارجة عن موضوع البحث ولا قيمة لها هنا ، لأن الملازمة إنما يبغي منها الأصولي تطبيق ما يتعلق بالأفعال لا بالعمومات.

**الخامس :** حديث زرارة عن الباقر ( ع ) وهو المرقم (٢٩١٨ ) من الكافي .

والحديث في النسبة الخاصة بالمؤلفة قلوبهم حيث قال ( ع ) :

**[ المؤلفة قلوبهم لم يكونوا أكثر منهم اليوم ]**

أقول والعدد يزداد والنسبة تكبر مع الافتتان بالدِّين كما سترى من نصوص أخرى حتى تدخل بيوت الشيعة أنفسهم .

وفي النص دلالة واضحة على بطلان إلغاء سهمهم من الزكاة المشّرع في القرآن بحكم عقليّ من ( عمر ) حيث حكم عقله بأن هذا الإلغاء ضروري إذ لم يعد الدِّين بحاجة إليهم بعد أن قويت شوكة الإسلام !! .

وهذا مقلوب التشريع فإن الله لم يزل وما زال غير محتاج لخلقه وإنما التشريع قد جاء لإنقاذهم فهم بحاجة إلى الدِّين ومن رحمته أن يبيّن لهم بالصورة المادية الخير الذي انزل إليهم من ربّهم لضعف عقولهم .

فالغاية منه كانت معالجتهم نفسياً ليرضوا بحكم الله ويطهروا قلوبهم من الدنس ولو كان الدِّين بحاجة إليهم لأنزل سبحانه كنوزاً من ذهب في بدء الدعوة !

كأن هذا القرار من الخليفة ينسب في النتيجة إلى الله العمل (بالرشوة ) ! حتى إذا تقوّى الدِّين قطع الرشوة ! . سبحان ربك رب العزة عما يصفون .

والملازمة العقليّة تبرر هذا العمل فهي باطلة .

**السادس** : حديث أبي بصير عليه الرحمة وهو المرقم (٢٩١٣) من الكافي .

وهو في الهامش من الشافي موثق عندهم . قال أحدهما ( ع ) :

**[ أن أهل مكة ليكفرون بالله جهرة وأن أهل المدينة اخبث من أهل مكة اخبث منهم سبعين ضعفاً ]!!**

أقول : هذا النص مبطل فوراً لما يسمّى باتفاق العقلاء إذ لو كان الأصولي بينهم فحكم بما حكموا وزعم أن الحكم الشرعي هو كحكمهم لكفر كما كفروا . فلا حاجة بنا للإطالة في الشرح .

**السابع** : حديث الفضيل وحديث زرارة وهما برقم (٢٩٢٢) و(٢٩٢٣) من الكافي .

والحديثان في الفئة المذكورة في قوله تعالى :

[ ومن الناس من يعبد الله على حرف فإن أصابه خير اطمأن به وأن أصابته فتنة انقلب على وجهه خسر الدنيا والآخرة ]

وفي آخر الثاني منهما قال ( ع ) :

**[ قالوا ننظر فإن كثرت أموالنا وعوفينا في أنفسنا وأولادنا علمنا أنّه – أيّ النبي(صلى الله عليه واله و سلم )– صادق وأنه رسول الله وأن كان غير ذلك نظرنا قال عز وجل :**

**[ فإن أصابه خير اطمأن به ]يعني عافية في الدنيا [ وان أصابته فتنة ] يعني بلاء في نفسه وماله [ انقلب على وجهه]  انقلب على شكه إلى الشرك [ خسر الدنيا والآخرة ذلك هو الخسران المبين ]**

ثم قال ( ع ) : **فمنهم من يعرف و يدخل الإيمان قلبه ومنهم من ينقلب إلى الشرك . ا. هـ.**

أقول : هذا النص ظاهر في بطلان الحكم العقليّ المستقل لمجموعة هم حسب النص السابق ثلثي الناس .

**الثامن** : حديث حمزة بن الطيار وهو المرقم (٢٨٤٤) من الكافي والحديث في أصناف الناس عن أبي عبد الله ( ع ) قال :

**[ الناس ست فرق يؤولون كلّهم إلى ثلاثة فرق : الإيمان والكفر والضلال ، وهم أهل الوعدين الذين و عدهم الله الجنة والنار . والمؤمنون والكافرون والمستضعفون والمرجون لأمر الله إما يعذبهم واما يتوب عليهم والمعترفون بذنوبهم خلطوا عملاً صالحاً واخر سيئاً واهل الأعراف ]**

أقول : ذكر الحديث الفرق الستة وهم المؤمنون والكافرون والمستضعفون والمرجون لأمر الله والمعترفون بذنوبهم وأهل الأعراف

ومعلوم أن الأعراف هم غير رجال الأعراف . فالمؤمنون في هؤلاء هم سدس المجموع في الاسم ولكن ليس في العدد ولذلك فادّعاء العقل العام بدعة لا وجود لها في النص عدا غيابها الفعلي في الواقع .

وفي حالة تساوي النسب فلن يبلغ المؤمنون الاّ سدس العدد ولكن في نظام المجموعات من القرآن ظهرت لنا نتائج تبيّن أن عدد المؤمنين ضئيل جداً كما نصّت عليه الأحاديث المارة آنفاً وكما عليه النص القرآني .

معلوم أن الأقسام المذكورة مأخوذة من الخطاب الكلّي الذي استبعده التعريف الأصولي لعلم الفقه . وسوف يأتي قريباً توضيح آخر للنسب من الحديث المرقم (٢٨٤٣) – اللفظ المرقم (١) من الكافي في موضعه .

**التاسع** : حديث كامل التمّار وهو المرقم (٢٣٢٤) – من الكافي .

قال : سمعت أبا جعفر ( ع ) يقول :

**[ الناس كلّهم بهائم –ثلاثاً . الا قليل من المؤمنين والمؤمن غريب ، ثلاث مرات ]**

أقول : إن بطلان وجود العقل العام ظاهر من التعميم ولو وفق طرائقهم لقوله ( الناس ) وقوله ( كلّهم ) وكذلك من الاستثناء وغربة المؤمن ولفظ ( قليل ) .

وإذا سقط العقل العام سقطت الملازمة لأنه مستندها الوحيد .

**العاشر** : حديث أبي بصير وهو المرقم (٢٣٢٥) من الكافي : وهو عندهم حسن كالصحيح كما في هامش الشافي .

عن الصادق ( ع ) قال :

**[ أما والله لو أني أجد منكم ثلاثة مؤمنين يكتمون حديثي ما استحللت أن اكتمهم حديثاً]**

فانظر : الإمام ( ع ) يقول لا يوجد ثلاثة تحتمل عقولهم بحيث لا ينكرونه ويعلمون قدر الناس فيكتمون ، والأصولي يقول الحكم العقليّ للمجموع حجّة لأن الشارع منهم أو رئيسهم ؟ بل الشارع سيدهم و مولاهم وهم عبيد منكرون أكثرهم لا يعقلون فلا ينزل على حكمهم أبداً .

**الحادي عشر** : حديث سدير الصيرفي وهو المرقم (٢٣٢٦) /٤ من الكافي .

عن سدير قال في آخره عن أبي عبد الله ( ع ) :

**[ والله يا سدير لو كان لي شيعة بعدد هذه الجداء ما وسعني القعود . و نزلنا و صليّنا فلما فرغنا من الصلاة عطفت على الجداء فعددتها فإذا هي سبعة عشر ]!!**

أقول : لا يوجد عقلاء بعدد الجداء ليكونوا حجّة لله أو عليه في قيام الإمام ؟ فمن أين يأتي العقل العام ؟ مع أن الشيعة يومها هم بمئات الألوف ! .

ذلك أن الإمام ( ع ) لا ينقصه العدد بل النوع فهو يريد نوعاً من المؤمنين يستحقون الخلافة الإلهية وهؤلاء هم الذين لا يحكمون بحكم عقولهم قطعاً بل طائعون مسلمون .

والدليل عليه أول الحديث قال سدير قلت له : والله ما يسعك القعود فقال : ولم سدير ؟ قلت : لكثرة مواليك و شيعتك وأنصارك والله لو كان لأمير المؤمنين علي ( ع ) ما لك من الشيعة والأنصار والموالي ما طمع فيه تيم وعدي فقال يا سدير وكم عسى أن تكونوا؟

قلت : مأة ألف . قال : مأة ألف قلت : نعم ومئتي ألف قال: مئتي ؟ قلت : نعم ونصف الدنيا قال فسكت عني ... الخ ثم ذكر الإمام قوله الآنف عند بلوغهم ( ينبع ) .

أقول : المعلوم أن الإمام ( ع ) يحتاج لهذا الأمر إلى قوم مطيعين لا موضع لآراءهم الشخصية وأحكامهم العقليّة المسبقة ليكونوا قادة للعسكر حال القيام بالأمر إذ غضضنا الطرف عن حال العسكر وإفرادهم وهذا هو الحد الأدنى للقيام ، والواضح أنّه غير متحقق لأنه دون السبعة عشر من الجداء بل دون الثلاثة كما في النص الأسبق بالرغم من أن شيعته ومواليه هم أكثر من مئتي ألف ! .

**الثاني عشر** :حديث سماعة بن مهران وهو المرقم (٢٣٢٧) – ٥ / ومن الكافي . قال ( ع ) :

**[ يا سماعة آمنوا على فرشهم وأخافوني أما والله لقد كانت الدنيا وما فيها الا واحد يعبد الله ولو كان معه غيره لأضافه الله عز وجل إليه حيث يقول [ أن إبراهيم كان أمة قانتاً لله حنيفاً ولم يك من المشركين ].**

أقول : هذا النص ظاهرٌ جداً في بطلان اتفاق العقلاء أو وجود العقل العام حيث الجميع مشركين الا إبراهيم ( ع ) .

وهو حال مرَّ على الدنيا وليس ببعيد حصول مثله بعد ذلك في الأمم . قال في هامش الشافي : ضعيف : يحيى لم اقف له على اسم ولا ترجمة .

أقول : هذا هو الحكم الذي لا يرضى به الله ولا رسوله ولا المؤمنين . فلأنه لم يقف على اسم يحيى يزعم أن الحديث ضعيف ! لأن لفظ ( ضعيف ) هو حكم والواجب هنا عدم الحكم لأنه لا علم له بيحيى . وهذه الطريقة مبثوثة في علم الرجال وهي من الأعاجيب إذ الحكم تابع للعلم . وعند انعدام العلم يتوقف الحكم وهذا ما قاله الأئمة قالوا [ **وإذا شككتم توقفوا** ] وقالوا [ **ردوه لنا** ] ولا تردوا علينا ، والحكم على الحديث بالضعف هو ردّ له عليهم . في النص الأصلي : هو يحيى بن أبي خالد القماط وهو يروي عن حمران بن أعين .

## ب – من كلام الله تعالى :

تتطابق النصوص المارة بشأن غياب العقل العام مع مجموع الخطاب القرآني . فهناك ما يقرب من مائة وخمسين آية تصرح وتؤكد على غياب هذا الاتفاق . بل حصرت بعض الآيات سبب إنزال القرآن و بعث الرسل بإزالة الاختلاف ، وهو اختلاف عقليٌّ في كلّ الأحوال سببه اختلاف النوايا . فلكي لا يبقى للخلق حجّة على الله في المعاصي و مخالفة الحقّ بين لهم حكم الله في تلك الاشياء التي اختلفوا فيها .

قال تعالى :

[ ولا يزالون مختلفين ]

فبماذا هم مختلفون إذا كان الأصولي يدعي أنّهم يتفقون دوماً على حسن وقبح الاشياء ؟

إنّه يرد على الله ولذلك قلنا أن ثمرة إثبات حجّية العقل هي إلغاء ضرورة الشرع لا غير ولذلك تمّسك بها الماديون والملاحدة وكلّ كافر

وقال تعالى :

[ ولكن اختلفوا فمنهم من آمن ومنهم من كفر ] – وهؤلاء اختلفوا بعد الرسل فراجع السياق كاملاً .

وقال تعالى :

[ وما اختلف الذين آتوا الكتاب الا من بعد ما جاءهم العلم بغياً بينهم ]

وهكذا هو الأمر في آيات أخرى فراجع لفظ ( اختلف ) ومشتقاته.

فالخالق سبحانه يؤكد أنّهم اختلفوا ويختلفون دوماً والأصوليون يقولون أنّهم يتفقون على حسن وقبح الاشياء فهلاّ اتفق هؤلاء على حسن وقبح الاشياء ومعهم الرسل والكتاب والعلم وكلّ شروط عدم الاختلاف متوفرة ومع ذلك اختلفوا بغياً بينهم .

وبالطبع لا يمكن أن يحلّ الكتاب هذا الإشكال ويزيل الاختلاف إذا كان علماء الملل في كلّ مرة وبعد كلّ رسول يبدّلون الكلام فمرة يقولون الاختلاف حسن وهو رحمة ومرة يقولون العقلاء لا يختلفون ! إذ لابد من توضيح نقطة الاختلاف وسببه والذي هو معلّق على الذات لا العقل ومعنى ذلك أن الخطاب هو ذاته موضع الابتلاء فمن أذعن له آمن ومن غيّره كفر . والناتج من ذلك أن الخطاب عبارة عن كلام في نظام لغوي فهو ذاتي الدلالة إذ لو كانت الدلالة ظنّية هي الأخرى لما أمكن إزالة

الاختلاف عن طريقه وهذا وحده يسقط كلّ أقوالهم بشأن العقل واللغة في آن واحد .

فأين وجدوا الخطاب يمتدح الحكم العقليّ للعقلاء ؟ بل أين وجدوه يشير إلى عقلاء يمكن الرجوع إليهم الاّ ما لا يصدق الاّ على الحجّة نفسه ؟

هذه مجموعة من الآيات التي تتحدث عن النسب الخاصة بالناس من كافة وجوه مواصفاتهم العقليّة والنفسية والعلمية :

أ – [ وان تطع أكثر من في الأرض يضلوك ] -١١٦ /٦ .

إذن فطاعة مجموع هؤلاء (العقلاء ) ضلال ! فأين الحجّة في حكمهم العقليّ ؟

ب. [ بل جاءهم بالحقّ وأكثرهم للحق لكارهون ] – ٧٠ /٢٣

عقلاء يكرهون الحقّ ! فكيف احكم بحكمهم واحتج به على الشرع فوق ذلك ؟

ج– [ فأبى أكثر الناس الا كفورا] –٥٠ /٢٥

هذا مجموع الناس فليخرجوا لي منهم العقلاء ويحدّدوا من منهم يحتج بحكمه العقليّ ؟

د . [ ولكن أكثر الناس لا يعلمون ] –٤٠ /١٢

هـ.[ بل أكثرهم لا يعلمون الحقّ فهم معرضون ] – ٢٤ /١٢

و. [ ولكن أكثر الناس لا يعمون ] –٣٨ /١٦

هؤلاء هم الناس وهم لا يعلمون الا قلة منهم فليخرجوا لنا القلة ويحدّدوا من هم حتى يحتج بحكمهم العقليّ .

ز . [ وأكثرهم لا يعقلون ] – ١٠٣ / ٥

ح. [ ولكن أكثرهم يجهلون ] – ١١١ /٦

ط. [ بل أكثرهم لا يعلمون ] – ٢٥ /٣١

ي. [ فاعرض أكثرهم فهم لا يسمعون ] – ٤١/٤

ك. [ وما يتبع أكثرهم الا ظناً ]– ٣٦ /١٠

ل. [ وأن أكثرهم فاسقون ] –٥/٤٩

م.[ وأن كثيراً من الناس لفاسقون ] –٤٩ /٥

ن.[ ثم أن كثيراً منهم بعد ذلك في الأرض لمسرفون ] –٥/٣٣

س. [ ولكن أكثرهم لا يشكرون ]-٢٧/٧٣

ع. [ولكن أكثر الناس لا يؤمنون ]–١٣/١

ف.[وأكثرهم للحق لكارهون ]

لقد أثبتت هذا الآيات وغيرها على الناس كمجموع صفات ونفت عنهم صفات أخرى فممّا أثبتت عليهم :

الجهل ، الفسوق، والأعراض ، والإسراف ، والحكم بالظّن واتباع الظّن ، والضلال ، والكفر ، وكراهة الحقّ . و مما نفت عنهم : العلم ، والشكر ، والإيمان ، ومن الحواس السمع والإبصار في قوله تعالى :

[ و تراهم ينظرون إليك وهم لا يبصرون ]

ونسأل الآن علماء الأصول أين هو العقل الجمعي الذي يحكم بحسن وقبح الأفعال فلم يبق من الخلق الا أقلية من الذين آمنوا وأنزل إليهم الكتاب لعلهم يعقلون فهم غير مكتملي العقول – ماخلا المؤمنين – إذ أثبتنا الفرق بين اللفظين من قبل في كتاب النظام القرآني .

فالعقل لا يحكم مسبقاً بحكم يقيني ولا يحكم لاحقاً ليصحّح أو يصدّق الحكم الشرعي فضلاً عن أن يحكم باللزوم فضلاً عن أن يحكم بحجّية حكمه المستقل عن الشرع .

أمّا الموارد التي جاء فيها تعليل توجيه الخطاب للتعقّل فهي كثيرة منها :

أ.[ كذلك نبين لكم الآيات لعلكم تعقلون ]- ٢٤/٦١

ب. [ انا أنزلناه قرآناً عربياً لعلكم تعقلون ]–١٢/٢

ج.[ كذلك يبين الله لكم آياته لعلكم تعقلون ]– ٢/٢٤٢

د.[ و لتبغوا أجلا مسمى و لعلكم تعقلون ]–٤٠/٦٧

هـ.[ قد بينا لكم الآيات لعلكم تعقلون ]-١٧ /٥٧

إذن يحتاج الأصوليون إلى تحديد جماعة العقلاء من خلال استثناء كلّ الفئات المذكورة في الخطاب وإذا فعلوا ذلك لم يبق الا المعصوم ( ع ) وهو موضوع البحث ومصدر التشريع إذ هو الواسطة لنقله إلى المكلّفين فينتفي موضوع البحث .

أو يحاولون إثبات أن خطابهم أبين من خطاب الشارع أو كلام المعصوم وأن خطاب الشارع غير بيّن بذاته وهو ممنوع – فالمحاولات كلّها إنما ترجع إلى المشّرع ذاته لأن التأسيس الأصولي غايته منذ البدء هي أن يحل الناس محل المشّرع .

فإن قيل : لماذا إذن اختلف الناس ولماذا عسر عليهم فهم الخطاب؟

.

أقول :عليهم أن يجيبوا على ذلك إذ لا سبب له بعد التأكيد على التبيين والتفصيل الاّ وقوف العلماء بين الخطاب وبين المكلّفين فهم الذين أوحوا لهم أن الخطاب غير بين ولا مفهوم وأنه يحتاج إلى أدوات كثيرة وعلوم متنوعة ووضعوا قواعد وأسس حالت بين المكلّف وبين الخطاب . فهم لم يقدّموا الخطاب بين أيديهم ويقولوا للمكلّف : خذ هذا هو الدّين بل جعلوه وراء ظهورهم وقالوا له : سل ما تريد فنحن نجيب على سؤالك

بخطاب آخر بديل عن الخطاب الأصلي للشارع . وهذه الصورة رسمها القرآن عمّا حدث في الأمم السالفة .

فالجواب في الخطاب نفسه إذ يقول :

[ ولكن أكثر الناس لا يعلمون ] ٤٠ /١٢

إذ أن موضوعه ذات الإنسان لا العقل حتى يمكن إدخال الحكم العقليّ فيه .

فإن قلت : وما هو واجب الفقيه في هذا الحال ؟ أيترك التفقّه بهذه الطريقة ؟ الجواب : أنّهم يحتاجون إلى دليل على هذا الطرق في التفقّه ، فإن النص القرآني يختلف في تعريف الفقيه عن تعريفهم كما رأيت من قبل وقد اقرّوا بذلك .

السؤال : هو هل الشارع أمرهم أن يتفقّهوا في جزء من الخطاب دون جزء آخر ويعطوا للمكلّف براءة ذمة عند اتباعهم أم أن واجبهم هو مساعدة المكلّف في التفقّه في الدِّين ؟

إنـي أرى من مجموع الخطاب أن واجب الفقيه هو جعل الآخرين يتفقّهون في الدِّين ودفعهم إلى ذلك وليس تقسيم الخلق إلى أقلية فقهاء وعامة جهال يقلدونهم ويفتون لهم ببراءة ذمتهم عند اتباعهم.

فإذا قيل على لسان الأصولي : وأنا لم امنع المكلّف من التفقّه في الدِّين وأني اعلمه إذا جاء لكي يتفقّه ، أفيكون جزاءي إذ سلكت هذا الطريق الوعر أن أُذم على ذلك ؟

أقول : انك لم تمنع ولكنك لم تأمرهم بالتفقّه في الدِّين ، بل أذنت لهم بتركه وأبرأت ذمتهم وزعمت أن المهن والصناعات من جملة الوجوب الكفائي وأن التفقّه مثله في الوجوب فشعر المكلّف أنّه يعمل بعمل مقدس

مثل عملك فلماذا إذن لا تقبّل يديه إذا جاءك بدلا من أن يقبّل هو يديك إذا كانت المهن والصناعات والفقاهة كلّها من جملة الوجوب الكفائي ؟

كـلا . إن كلّ عمل كفائيٌّ إلا الدِّين فهو لكلّ الخلق لأن الدِّين هو الخُلق . وقد أثبتنا أخلاقية الكفر والإيمان خلافاً لإجماع الفقهاء وعلماء الدِّين وقد قال النبي (**صلى الله عليه واله و سلم**):

**[ إنما بعثت لأتمّم مكارم الأخلاق ]**

فجمع ما بعث لأجله كلّه بمكارم الأخلاق فهل ترون أن الأخلاق واجباً كفائياً ؟ وهل يتوجب على البعض أن يكونوا على خلق فيسقط وجوب الأخلاق عن الآخرين ؟

فالآن مشكلة المكلّف ليست منفصلة عنك بل مشتركة لأنك أوحيت بل أفتيت له وحكمت بجواز ترك التفقّه ولا دليل لك عليه بل الأدلة كلّها ضدك .

وأكثر المكلّفين خدعوا بهذا لأنهم يثقون بك ويصدقون قولك ولا يشكّون في انك لم تستفرغ وسعك في اعظم مسألة ابتلائية تخصهم .

فيا للعجب من قوم تقاسموها ! بعضهم منع من الاجتهاد حيث إذن به لأربعة فقط سبقوا وأوجبوا اتّباعهم ! وبعضهم إذن به ومنع الغير من التفقّه بإبراء ذمته عند اتباعه بعدما جعل التفقّه ( أصولا ) غير الخطاب موحين بانفرادهم بفهمهما دون سائر الناس! .

## المسألة (٢٦): **الرد على احتجاجهم بأيّة النفر**

وهو تكملة لما سبق في المسألة (٢٥) :

أن التفقّه في الدِّين ليس فرعاً ليكون مشمولاً بالمعذرية حال التقليد لأن التفقّه بالدِّين من جملة أحكام العقائد لا من جملة أحكام الفقه فالواجب أن لا تسري عليه أحكام الفقه ، لأنكم قلتمّ أن العقائد لا تقليد فيها وهذا

تناقض إذ أوجبتم على المكلّف التقليد في ( التقليد ) وهو بديل التفقّه الذي هو من العقائد .

على أن التفقّه في الدِّين في الخطاب القرآني عام وليس مقيداً بأحكام دون أخرى – واصطلاح الحلال والحرام – ناقص (اصطلاحاً) فإن متعلِّقات التوحيد والنبوة والمعاد والإمامة كلّها من باب الحلال والحرام . والذي لا يتمكن من ربط العقائد والأحكام أو اختص بمعرفة بعضها دون بعض لا يمكن أن نسميه فقيهاً .

نعم . يمكن أن نسمّيه كذلك إذا احسن الربط لمجموع الخطاب وإن لم يكن فقيهاً على الاصطلاح وهذا هو مفهوم الفقه في القرآن إذ هو مرتبط بالنيّة لا بمقدار العلم لاقترانه بالقلب كما مر عليك . قال تعالى :

[ لهم قلوب لا يفقهون بها ]

وهذا ذم لهم فالفقاهة إذن من أعمال القلوب لا العقول . فإذا قيل : أن وجوب التفقّه على الجميع أمر جديد لم يقل به أحد فإجماع الفقهاء هو في سقوط هذا الواجب إذا تصدّى له البعض ويأثمون فقط إذا لم يتصدى له أحد.

أقول : هذا إجماع ( فقهاء ) ليس فيهم المعصوم ( ع ) إذ هو موضوع البحث فلا يحتج به . ويحتاجون إلى دليل لإثبات ذلك وهو مفقود بل الأدلة كلّها ضده . فالدِّين ليس فيه اختصاص خلافاً لكلّ علم آخر لأنه رأس كلّ العلوم وهو رحمة للعالمين كافة – نعم الجاهل يتعلم من العالم وواجب العالم تعليم الجاهل ولكن ليس من الدِّين في شيء بقاء العالم على علمه ثم إبراء ذمة الجاهل على جهله.

وغاية ما لديهم على أن التفقّه واجب كفائي هو قوله تعالى :

[ ما كان للمؤمنين أن ينفروا كافة فلولا نفر من كلّ فرقة منهم طائفة ليتفقّهوا في الدِّين و لينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون ]

والآية الكريمة ضدهم من جميع الوجوه لأنهم ظنوا أن الطائفة النافرة للتفقّه أسقطت الوجوب عن الفرقة بينما مراد الآية هو عكس ذلك تماماً وهو أن ينذرهم بهذا الوجوب – إذ أمر العارفين والقادرين على تعليم غير العارفين ونقل التفقّه إلى العاجزين بل هو إطلاق جاء له بألفاظ فرقة وطائفة قصداً لكي لا يستثنى منه أحد إذ ترجع الطائفة لتعليم بقية الفرقة . علماً بأن اللفظين اختيرا هنا لإيضاح التداخل إذ يمكن أن تكون الطائفة أصلاً أكثر عدداً من كلّ فرقة على انفراد .

ثم أنّه تعالى قال [ في الدِّين ] كلّه ومنه العقائد بل هي الأصل فإنها إذا فسدت لم تنفع العبادات وإذا صلحت العقائد صلحت الأخلاق وقبلت العبادة وأنزلت الأرزاق . وإنما الناس في أزمة عقيدة دوماً وليسوا في أزمة معرفة للمناسك .

ثم ذكر في صدر الآية ( المؤمنين ) وقال [ ما كان للمؤمنين أن ينفروا كافة ]– فيحسب المرء أن المؤمنين لفظ يعود المراد منه على المجموع ولذلك خصص منهم طائفة وهذا خطأ أثبتناه في كتاب ( نظام المجموعات ) بل المؤمنون أقلية قليلة جداً ولا تصدق هذه الصفة الاّ على أفراد معدودين لهم صفات عالية جداً فهم فقهاء أصلاً وقد نفروا وإنما ألقى باللائمة على الباقين لينفروا فتأمل الآية جيداً .

## المسألة (٢٧): في إبطال قطع العقل بالحكم:

صاغه المظفر على النحو الأحكام :

( العقل النظري يقطع باللازم اعني حكم الشارع بعد قطعه بثبوت الملزوم الذي هو حكم الشرع أو العقل ) [١]

---

[١] أصول الفقه للمظفر / ج ٣ /فقرة ٤ ب ٤ / ص ١٢٩

وهذه الصياغة متناقضة ولا يثبت القطع بهذا الملزوم مطلقاً فالملزوم في هذه الصياغة هو عينه اللازم لأنه فسره فقال ( حكم الشارع ) ثم قال عن الملزوم ( هو حكم الشرع ) . أم أن الفارق هو بين شرع وشارع !!!؟

وهل يحسب أن تغيير اللفظ من شرع إلى شارع سيعمي بصيرة الناقد ؟

كلّ ما في هذا الكلام هو أن العقل يحكم بقطع الحكم الشرعي لاحقاً بحكم عقليّ تابع للنظري دون العملي وذلك بعد ( قطعه بثبوت الحكم الشرعي ) إذ هو الملزوم ! وهي عبارة عجيبة التركيب !

فإذا حكم العقل بثبوت حكمه الخاص قاطعاً به إلى جنب حكمه أو حكم الشارع فما معنى أن يحكم بعد ذلك قاطعاً بحكم الشرع ؟

وإذا كان المظفر المتخصّص بشؤون المنطق الارسطي يصوغه على هذا النحو فما بالك بالآخرين ؟

## المسألة (٣٨) : الرد على احتجاجهم لحكم العقل بالكبريات

لقد لاحظت مثالاً لها من قبل في حفظ النوع وأشباهه من حسن العدل وقبح الظلم وهي جميعاً خارج البحث ، إذ لا خلاف في أوليّات وكبريات أحكام العقل إنما الخلاف هو في الحكم العقليّ المستقل بشأن أفعال العباد وإرجاعها إلى العناوين الكبرى لأوّليات العقل . بل الصحيح هو القول أن إحدى كبريات العقل هي عدم قدرته على الحكم المستقل وإرجاع الأفعال إلى عنوانها الا بشرط شديد القسوة هو سلامة القلب مطلقاً بحيث لا مدخل له في حكم العقل ، مع صحة مطلقة للمعلومات القادمة من الحواس ! وهذا لا يتحقق كما ذكرنا الا للمعصوم الذي يأتيه علم تفصيلي بالأشياء مع سلامة قلب مطلقة فيمكنه إرجاع الأفعال إلى عنوانها

ومع ذلك فإنه يستعين عليه بالحكم الشرعي والخطاب الإلهي ، فهو بدونه يضل كما صرّح القرآن فكيف الأمر بغيره من الناس ؟ .

لكن العجيب أنّهم أرادوا إثبات هذا الحكم القطعي للعقل في التفاصيل من خلال الكبريات ولم يأتوا بأمثلة الا منها . فإن كانوا صادقين فليأتوا بأمثلة من الأفعال لا من الأسماء كالعدل والظلم ونحوه إذ لا خلاف في ذلك .

قال المظفر وهو يدافع عن حجّية العقل :

[ وهل تثبت الشريعة الا بالعقل ؟]

فما المقصود بثبوت الشريعة بالعقل ؟ فإن عقول الذين كفروا أنكرت الشريعة ومع ذلك فإنهم من جملة عقلاء الاصطلاح الأصولي .

قال :

( وهل يثبت التوحيد والنبوة الا بالعقل وإذا سلخنا أنفسنا عن حكم العقل فكيف نصدق برسالة وكيف نؤمن بشريعة وهل العقل الا ما عبد به الرحمن وهل يعبد الديان الا بالعقل ) [1]

أقول : هذا كلام منَشّأ لا علاقة له بالبحث المذكور ، إذ لا خلاف في كبريات العقل فبه يستعين القلب على معرفة الحقّ من حيث أن النبوات والرسالات أمرت بالعدل ونهت عن المنكر فيحكم العقل بحسن ما جاءت به ويقبح معارضة الرسل هذا صحيح . ولكن بعد الإيمان بالرسل ( ع ) يحكم العقل بوجوب الطاعة قطعاً ويحكم بضرورة أخذ الأحكام عن الشرع لرضا المولى ولا يحكم كما هو واضح بأنّه يستقل بالحكم في مواضع دون أخرى إذ لا معنى له الاّ أنه يريد أن يؤمن ببعض ويكفر ببعض وهؤلاء هم الكافرون حقاً كما قال تعالى :

---

[1] أصول الفقه / ج ٢ /١٢٩

[ و يقولـون نـؤمن بـبعض و نكفـر بـبعض أولئـك هـم الكـافرون حقـاً ] – ٤/١٥١

إنمـا موضـوع الخـلاف هـو تلـك الأحكـام التفصـيلية والحكـم علـى كلّ فعل بالحسن والقبح فهو محال معرفته عن طريق العقل مستقلاً عن الشرع .

علـى أن الزعم بـان العقل موضـع الإيمـان هـو مـن قـولهم إذ الخطـاب ارجع الإيمان إلى القلب فالعقل واحد والقلوب والأهواء مختلفة ولذلك اختلف الناس . فإذا أعطيت للعقل الانفراد بالحكم فكأنما أعطيت حجّة للذين كفروا على الله .

وكمـا ذكرنـا فالعقـل مسلوب الإرادة وهـو آلـة حاسـبة مـأمورة مـن قبـل الـذات فـإذا شـاء القلـب أن يـؤمن بـالحقّ أوضـح لـه العقـل كبريـات الأحكـام وحكـم عليـه باتبـا ع الشـرع فـي التفاصـيل وهـذه هـي الفكـرة القرآنيـة وعليهـا أحاديث أهل البيت ( ع ) كمـا سيأتيك منهـا المزيـد وهـي عكس مـا ذكـروه تماماً .

وقال أيضاً:

( إن التشكيك بحكم العقل سفسطة ما وراءها سفسطة )[١]

أقول : إنمـا السفسطة تكمن في الزعم بوجود عقل جمعي عام حاكم علـى الاشـياء مسـتقلاً عـن الشـرع خلافـاً للنصـوص القرآنيـة التـي سـردت وبإسـهاب إهـلاك الأمـم والشـعوب والقـرى التـي اتبـع بعضـها بعضـاً وجعلهـا أحاديـث وتمزيقهـا كـلّ ممـزق ومـا ربـك بظـلام للعبيـد . ومـا ذاك إلاّ لأنّهـم حكموا بعقولهم وطلبوا من الرسل أن يكونوا اتباعاً لا متبوعين.

---

[١] نفس المصدر

والسفسطة التي ما وراءها سفسطة الزعم باتباع حكم شرعي يأتي على مقتضى الحكم العقليّ السابق من خلال ( ضرورة ) لازمة حكم بها العقل لنفسه مستقلاً !!

والسفسطة أيضاً هي في ادعاء الإيمان بإله واحد مطلق مع الزعم بتلازم حكمه مع حكم عقل جمعي عام وتعليق إرادته على إرادة خلق فإنه لا وجود له على الحقيقة الا بكون وجوده معلّق بإرادة الله الذي إذا شاء أعاده إلى العدم ثم الادعاء بان هذا الطريق هو منتهى التعبد بشرعه .

إن الملازمة المذكورة تفترض علاقة مع الله لو ادعاها الابن مع والده لعدّه الناس في العرف العام شخصاً سيئ الأخلاق رغم اختلافهم الشدّيد في الأحكام .

ذلك أنّ هذا الابن يقول أنّه لا يحكم الا بحكم أبيه وأن حكمه المستقل عن أبيه هو دوماً حكم صحيح وأن حكم أبيه هو دوماً مطابق لحكمه !

فماذا ترى في هذا ؟ أليس هذا شخصاً يحتال على الأمر فيجعل نفسه حاكماً على أبيه بعد إقراره بحكم أبيه عليه ؟ هذا بالرغم من تقارب العقلين عقل الأب وعقل الابن من حيث كونهما بشرين فكيف تصحّ القاعدة المذكورة بين طرفين متناقضين في كلّ شيء بين خالق أزلي ومخلوق عدمي ؟

إنما الابتلاء كلّه هو في هذه المسألة والدِّين كلّه هو في هذه القضية بالذات ولذلك أفردت لها شرحاً مطوّلاً وأدلّة كثيرة لأنه بعد دراسة الخطاب القرآني وكلامهم ظهر لنا أنها في ولاية الإمام علي بن أبي طالب ( ع ) .

ولا معنى في الواقع لولاية علي ( ع ) الا هذا ولذلك ابتلي الخلق بولاية علي من الملائكة إلى آدم إلى آخر مخلوق يأتي في الدنيا .

فالقول بالولاية شيء والولاية بذاتها شيء آخر . إذ رب قائل بالولاية يحكم عقله وإذن فهو كاذب . ولذلك قال : أن أمره مشكل وصعب مستصعب لم يحتمله ملك مقرب ونبي مرسل وعبد صالح . فأما الملك المقرب فهو أحد الملائكة وله قصة معروفة . وأما المرسل فهو يونس ( ع ) إذ حكم معقباً على الحكم الإلهي وظن أن العذاب لابد أن يقع ما دام الله قد وعد به . وهذا هو منشأ الإشكال والذي أدّى إلى عقابه فالتعقيب ممتنع وسوف نوضحه بحديث زرارة كما وعدنا في موضوع البداء . وأما العبد الصالح فهو أحد أتباع الإمام علي ( ع ) شك في القدرة عندما رأى ضعف الولي ولم يكن شكه قد زاد على ثلاث ساعات من النهار .

وعلى ذلك فليس كلّ قائل بالولاية مؤمن ما لم يسلم بالحكم الإلهي ويتخلّى عن الحكم العقلي المستقل بل يتخلى عن التعقيب على الحكم ولو بالصحة .

ألا ترى الناس في العرف كيف يفعلون ؟ إذا تكلّم الأمير أو الملك وقال له واحد من أدنى الرعية : هذا صحيح ! لاموه وعنفوه وعدّوه بليداً إذ ليس من الأدب ممن في مقامه أن يصحح للملك إذ لا معنى له الاّ أنّه إذا لم يعجبه قول الملك ولم يعقله في مرة أخرى أن يقول : هذا خطأ كما قال في المرة الأوّلى هذا صحيح ! .

فكيف إذا حكم بالسبق ومع من ؟ مع الملك الحقّ؟ .

## المسألة (٣٩): إبطال آخر للمستقلات العقليّة عن طريق البداء

كما رأيت من قبل ليس كلّ من قال بالتوحيد مؤمناً وليس كلّ من قال بالرسالة مؤمناً بل ليس كلّ من قال بالولاية مؤمناً ما لم يتنزّل الأمر إلى إلغاء الحكم العقليّ المستقل ... فالإقرار بالرسالة ثم الإقرار بالولاية إنما وضعت للوصول إلى هذا الإقرار الأخير المرتبط بالتوحيد فجوهر التوحيد هو إلغاء الحكم العقليّ المستقل وهذا هو جوهر مبدأ أهل البيت المسمى ( البداء ) .

ولذلك التمّس من كافة العلماء وبخاصة علماء أهل السنة دراسة ما سأذكره عن البداء لأني سأوضح المقصود الحقّيقي منه لأول مرة إذ احسب أن هذا المبدأ لم يفهمه عن أهل البيت الا من لم يصرح أصلاً بالمراد منه .

فقد لا تبدو هناك في نظرك علاقة بين البداء والمستقلات العقليّة بيد أن البداء لم يوضع أصلاً عند أهل البيت ( ع ) الا لإبطال المستقلات العقليّة لو تأملت في معناه الدقيق . ولم يشرح العلماء فكرة البداء كما أرادها أهل البيت ( ع ) ، بل ربما شرحت بعكس مفادها ، وكلّ ما فعلوه هو الدفاع عن الفكرة باعتبارها إحدى شعارات أهل البيت ( ع ) ، حيث أكدوا عليها وعدوها جوهر ما انطوى عليه الدِّين السماوي . ولم تتضمن الشروح المذكورة تفسيراً لائقاً للبداء فلا عجب أن لم ينتبهوا إلى إبطاله للمستقلات العقليّة والملازمة .

فالبداء لا يعني سوى أن المخلوق ينبغي له الإقرار بحقيقة عدم قدرته على الحكم بسريان الحكم الإلهي دوماً وأن كان الحكم الإلهي مقطوعاً به عنده شرعاً. ذلك لأن هذا السريان هو نوع من الحكم العقليّ المستقل . وقد يبدو في هذا شيء من التناقض الغريب وهذا طبيعي ما دمنا نتحدث عن

العلاقة بين الخالق والمخلوق ، إذ أنّها تختلف بل تتناقض مع طبيعة العلاقة بين المخلوق والمخلوق .

ولذلك كان البداء وبالرغم من كونه من القضايا البسيطة جداً وغير المركبة ، كان اصعب المبادئ الإمامية في فهمه فقد أشكل فهمه على الخواص من تلاميذ أهل البيت ( ع ) أمثال زرارة كما سيأتي .

ولذلك فإن عدم فهم البداء والإيمان به كعقيدة يخرج المرء من الإيمان ولو قال بالولاية تحديداً !! .

فعند الطائفة أن أهل الولاية ناجون كلّهم بفضل ولاية علي ( ع ) إذ يزعمون أنّهم جميعاً من الشيعة وهذا خطأ بل المؤمنون أقلية أيضاً داخل الطائفة ! . ويؤيده نصوص كثيرة تأتي في موضعها اكتفي منها بحديث أبي الحسن ( ع ) في الكافي وهو المرقم (٢٣٢٩-٧) من ج٦ : قال ( ع ) :

**[ليس كلّ من قال بولايتنا مؤمناً ولكن جعلوا أنسا للمؤمنين ]**

ومشكلة البداء أنّه قضية من أبسط القضايا وأنها مسألة فطرية موجودة في كلّ نفس بما في ذلك الكفار بل هي قانون عام ساري المفعول في كلّ حين وكلّ زمان ومكان وكذلك فهو موضع الابتلاء ويصعب تفسيره لأنه من الاشياء البديهية التي لا برهان سابق عليها وبرهانها الوحيد هو ذاتها من خلال الأمثلة والوقائع.

ونحن في حياتنا نمارس البداء يومياً إذ لو تنكّر له شخص ما لعدّوه مجنوناً . فالبداء هو الحرية الشخصية لكلّ ذات مستقلة عن بقية الذوات والإقرار بعدم سريان الحكم الخاص بكلِّ ذات هو من طبيعة الاشياء وهو إقرار بوجودها إذ لو أمكن الحكم عليها بصورة مطلقة لانتفى وجودها ،

فالبداء هو ذاته الحرية الشخصية وهو ذاته الوجود المتحقق لها في الخارج .

وسوف أوضح الأمر بالأمثلة لنرى كيف عكس العلماء مفهوم البداء ولم يدركوا ما يرمي إليه أول باثٍّ لهذا العلم من أهل البيت أعني الإمام الصادق ( ع ) – بعدما كان قد مهد للفكرة كلّ من سبقه بدء من النبي **(صلى الله عليه وآله و سلم ).**

إن الحرية الشخصية مرتبطة بالغيب من حيث هي قرارات كلّ نفس فالعلم بها غير ساري المفعول ولو أعلنها ذات الشخص . فأنت مثلاً قد تحكم على أشخاص معينين أن يأتوا كلّ يوم إلى العمل الساعة الثامنة صباحاً . ولكنك قبل الساعة الثامنة لا يمكنك الجزم ( بالحكم القطعي ) على أنّهم سيأتون أو ( لابدّ ) أن يأتوا جميعاً . ذلك أن هذا الحكم هو حكم جديد لا علم لك به ، إذ ربما قرّر أحدهم عدم المجيء لأيِّ سبب وربما مات أحدهم في الطريق وهو أمر محتمل في كلّ حال ولو انعدمت كلّ الأسباب الأخرى وما أكثرها . وإذا تأخروا فإنك ستقول لصاحبك : لقد اتفقنا فلابد أن يأتوا ! وإذا تأخر بعضهم قلت نفس العبارة ولكنك لا تعني بها طبعاً الا أن هذا اللزوم هو من باب الاتفاق المسبق وليس اللزوم المحتوم ولذلك تتحاور أنت وصاحبك بشأن كافّة الاحتمالات الممكنة في حالةٍ من القلق ولذلك يقول القائل أن الغائب عذره معه ولو لم تشكّ في نواياه . وإذا سقطت الأسباب رجع الشك إلى إرادة الذوات و قراراتهم لأنها من الاشياء المجهولة ، فكلّ كائن لديه من الحرّية ما يكفي لإسقاط أيّ حكم حتمي مسبق بشأن قراراته الخاصة .

فإذا افترضنا أن هؤلاء يعملون عند جبار يقتلهم إذا تأخروا دقيقة واحدة فإن عدم سريان الحكم باق كما هو . إذ المعلوم أن هذا الجبار نفسه

لا يستطيع أن يجزم أنّهم لابد أن يأتوا جميعاً في الساعة الثامنة لأيّ سبب عارض أو موت مفاجئ ، أو جنون أو قرار من أحدهم في أن يقتل بهذه الطريقة !! . فالأشخاص تبقى لهم حرية اتخاذ أي قرار ولو انعدمت العوارض والأدلة الخارجية .

إذن فالحكم بأنّهم يأتون الساعة الثامنة هو غير الحكم القطعي بأنّهم لابد أن يأتوا الساعة الثامنة ، لأن الأخير فيه حكم آخر بالحتمية لا أساس له من الواقع فهو حكم باطل .

إذن فالبداء هو عدم القطع بسريان الحكم المعلوم مسبقاً لأن هذا القطع بالسريان هو حكم آخر غير الحكم المعلوم مسبقاً .

لقد كان الإمام الصادق ( ع ) يؤكد على هذه المسألة لأنها أساس التوحيد بل هي ذات التوحيد .

**وتوضيحه** : أن هذا البداء إذا كان ساري المفعول بين المخلوقين فإنه كلّما ازداد الفارق بين الأشخاص في المقامات كلّما ظهر فرق أكبر في البداء . فالعامل البسيط في المعمل لا يمكن أن يحكم بسريان الحكم المسبق لصاحب العمل بصورة اكبر من الحالة المعاكسة إذ أن نفاذ البداء في الأدنى من قبل الأعلى اشد . فالمأمور اشد جهلا بقرارات الآمر فلا يقدر على القطع بسريان الحكم ولو كان ذلك حكم الآمر نفسه إذ ربما أعجبه في لحظة ما تغيير كلّ نظام العمل.

فإذا انتقلنا من علاقات المخلوقين ببعضهم البعض إلى علاقاتهم مع الخالق تعقّد مفهوم البداء تعقيداً شديداً . ذلك أن الناس وبسبب من سوء نواياهم وفساد منطقهم وبسبب من أن الله تعالى ليس بصفات كصفات الخلق ولأن علمه أزليّ مطلق لا يزداد ولا ينقص ولا تطرأ عليه العوارض ظنّوا أن بمقدورهم الحكم مسبقاً وبصورة قاطعة بسريان الحكم الآتي من الله

. وهنا مركز الإشكال . فعلماء الشيعة دافعوا عن البداء وجعلوا عبارة الإمام الصادق المكرّرة في عشرات النصوص وهي عبارة ( بدا لله في هذا ) بمعنى ( بدا من الله في هذا ) والفارق بين العبارتين أن الصادق( ع ) يقول أن الله قرّر قراراً جديداً واتخذ حكماً آخر وهو اله يفعل ما يشاء ولا علم لنا بما يحكم به الاّ بعد حصول الحكم ووصول هذا العلم إلينا[1] .

أمّا عبارة المدافعين فتعني أن الله لم يتّخذ قراراً جديداً ولا حكماً متجدّداً ، بل نحن الذين كنّا نجهل الحكم فعلمنا به بعد حصوله .

لكن بعضهم قال : هو نسخ في التكوينات مشابه للنسخ في التشريعات وهذا اقرب إلى مراد الإمام الصادق ( ع ) ، إذ النسخ بكافة أنواعه إنما هو جزء ضئيل من البداء .

إذن فالشرح الأوّل هو مقلوب مفهوم البداء ذلك لأن المالك لأمره فعلاً و بصفة مطلقة هو الله تعالى لا أحد سواه ، فلا يملي أحد عليه حكماً ولو كان ذلك الحكم هو القطع بسريان حكم الله نفسه . إذ لا يمكن للعبد تقييد المعبود بأيّ حكم ولو كان ذلك حكم المعبود نفسه وهذا هو جوهر البداء .

فإذا كان العبد لا يحكم بمثل هذا الحكم بشأن عبد آخر مثله فالأولى أن لا يحكم بمثله بشأن المعبود إذ الفارق كما قلنا يزداد ومصدره مجهولية الذات الأخرى وما يرتبط بها من قرارت ، فكلّما ازداد الفارق ازداد جهل الأدنى وازداد علم الأعلى فإذا وصلت العلاقة إلى ما هو بين الوجود الحقّ والعدم المحض بين الخالق والمخلوق ثبت علم مطلق له بالمخلوق وجهل مطلق من جهة المخلوق بشأن الخالق .

فإذا حكم المرء بحكم معيداً نفس لفظه الذي قاله الله فإنه يصح ولكنه يكفر إذا أضاف عليه حكماً آخر ولو من خلال مفردة واحدة .

---

[1] انظر دفاعهم في البداء للحائري من كتابة الإمامة والبداء عند الشيعة / مُحَمَّد كلانتر وغيرها.

ومثال ذلك أن الله تعالى وعد الكافرين النار . فإذا قال المخلوق هذه العبارة صدق وإذا قال : لابد أن يعذب الله الكافرين في النار كفر بمفردة ( لابد ) .

ذلك لأن هذه اللابدّية حكم آخر فيه تعقيب على حكم الله فما أدراه أن الله قد يقرّر إفناء الكون كلّه ؟ ذلك أن الله مالك لأمره أن شاء عذب وأن شاء غفر وأن شاء أفنى فلا أحد من الخلق يلزمه بشيء إلا ما الزم هو به نفسه .

ولكن إلزامه لنفسه شيء والزام المخلوق له شيء آخر فالقطع بسريان واستمرار هذا الإلزام ليس بلازم أيضاً .

فإن قلت : أن مرد إنكار البداء أو عدم فهمه يرجع إلى اختلافه سبحانه عمّن سواه إذ لا عوارض تطرأ عليه كما ذكرت من قبل فإذا حكم بشيء علمنا أن هذا الحكم ساري المفعول دوماً ولا يتغير فإذا تغير الحكم فإنما هو بسبب تغيّر المحكوم فيه أو عليه وليس الطروء والتغيّر في الحاكم وهذا هو الذي فهمه العلماء من البداء .

أقول : وهذا المفهوم منه هو غير المفهوم الحقّيقي عند الأئمة . فإن نزاهته سبحانه عن العوارض لا يعني أنّه لا يمتلك أمره فهذا مشبه تماماً لمزاعم المتكلّمين بشأن أرادته تعالى وإنما ذكر الصادق ( ع ) البداء لتدمير قواعد الفلاسفة والمتكلّمين والمشركين والكفار في آن واحد[١] .

ذلك أننا إذا قلنا العبارة الآنفة: علمنا أن حكمه لا يتغير وأنه حكم ثابت فقد حكمنا بحكم جديد على حكمه . والمسموح لنا فقط هو أن نذكر حكمه بلا تعقيب .

---

[١] انظر اختلافهم بشان إرادة الله تعالى في كتبهم الكلامية إلى حد تكفير بعضهم البعض .

ذلك أن كلّ تعقيب يدل في النهاية على أن العبد يعرف ربه كذات أو موضوع وهو ممتنع بل محال لأن الجهل به هو تمام معرفته والإقرار بالعجز عن معرفته هو كمال معرفته خلافاً لكلّ من هو سواه والاّ فلن يكون هناك فرق بين الخالق والمخلوق . لذلك قال السجاد ( ع ) في مناجاة العارفين :

**[ الذي جعل طريق معرفته الإقرار بالعجز عن معرفته ]**

وهذا التقديم هام جداً لفهم الإشكال الحاصل من عدم الإقرار بالمعرفة ذلك أن وصف الذات الإلهية بأيّة أوصاف مساوقة لوصف المخلوقين من أيّ وجه هو حكم وإلغاء لهذا الإقرار وناتجه الوحيد عدم الفرق بين الإله والمألوه .

وبيان ذلك : أن اللازم من هذا الحكم أحد احتمالين : إمّا ثباته تعالى عن ذلك على حال واحد وهو ينتهي بنفس قوله ( المعطلة ) وهم فرق من الأمم السالفة ، وإمّا تغير الأحوال وهو ينتهي بقوله ( المشبهة ) وهم فرق أخرى . فالقول الأوّل هو عين التعطيل إذ لا شان له غير ما علمناه من شأنه وهو خلاف القرآن إذ هو الأكثر شؤوناً . قال تعالى :

[ كلّ يوم هو في شان ]

وهذا طبيعي لأن تلك الأقوال كما ذكرنا فيها محاولات لجعل الله تعالى موضوعاً للعلم أو المعرفة وهي تنتهي دوماً بنتائج مستحيلة لأن الأصل محال .

وإذن فالتسليم باجتماع الأمرين خارج منطق الإنسان هو الحلّ الوحيد كما أثبتناه في كتاب ( الحلّ الفلسفي ) حيث ذكرنا أننا نحتاج إلى دليل

على مجهولية العلم بالله فقط وليس إلى العلم به ذاته ، وقد أوضحنا هذا الدليل في موضعه .

واجتماع الأمرين نعني به إثبات إرادته وحريته في الاختيار مع أنّه عالم أزلي لا يزداد علمه بشيء ولا ينقص وهما صفتان لا يمكن أن تجتمعا في مخلوق ، ولذلك فإنهما تجتمعان في الخالق . وهذا من خصائص المجهولية والتي سميناها هناك ( المجهولية الحتمية للواحد المعلوم ) ، وإنما أحدث هذا الالتباس السير وراء الفلاسفة حيث أرادوا إثبات وجود الله وهو يستلزم في البدء افتراض عدم وجوده وهو تناقض شنيع إذ كيف يأتي العقل بعد ذلك والذي هو مخلوق لواجب الوجود فيثبت هذا الواجب مع أنّه ممكن الوجود ؟ في هذا الحال اصبح ( الدال مدلولاً عليه ) كما ذكر أمير المؤمنين علي ( ع ) . وعلى ذلك فإن عبارة المعصوم ( ع ) [ **بدا لله كذا في الأمر كذا** ] المكرّرة لا يمكن تغييرها إلى ( بدا من الله كذا في الأمر كذا ) ، لأن هذه العبارة الجديدة هي التي تفترض وجود تغيّر في ذاته من جهة العلم بالأشياء بل البداء له من حيث هو مريد ويحقّق إرادته دوماً .

لقد ظهرت نتائج مماثلة عند المتكلّمين في موضوع الإرادة بحيث أنّهم لم يتمّكنوا من الجمع بين إرادته تعالى وثبوت علمه الأزلي وهذا الإشكال سببه الوحيد تجاوز الحدود المسموح بها لعمل العقل فهي مخالفة لمسلماته البديهية لأنها تفترض أن الذات الإلهية موضوعاً صالحاً للبحث العقليّ .

ولما كان البداء بهذا المعنى حيث لا ينعدم فيه الحكم المسبق للعقل ، ولا الحكم اللاحق وحسب وإنما ينعدم الحكم بسريان نفس الحكم الإلهي فقد ظهر جلياً الآن امتناع استقلال العقل بالحكم التفصيلي فضلاً عن أن يحكم بالملازمة فضلاً عن أن يحكم بحجّية هذا الحكم .

إن المفهوم الدقيق للبداء يظهر واضحاً من خلال بعض الأحاديث والنصوص الآتية وبخاصة حديث زرارة الذي سأذكره أوّلاً .

## نصوص في البداء لإبطال المستقلات العقليّة

**الأوّل** : حديث زرارة وهو المرقم (٢٨٥٢-٧)من الكافي /ج٦:

**علي بن إبراهيم بسنده عن زرارة قال قلت لأبي جعفر (ع) يدخل النار مؤمن ؟ قال : لا والله. قلت : فيدخلها إلاّ كافر؟ قال : لا . إلاّ من شاء الله . فرددت عليه مراراً فقال لي : أي زرارة ! إني أقول لا وأقول إلاّ من شاء الله وأنت تقول لا ولا تقول إلا من شاء الله . قال : فقلت في نفسي : شيخ لا علم له بالخصومة !**

**قال : فقال لي : يا زرارة ما تقول في من أقرّ لك بالحكم أتقتله ؟ما تقول في خدمكم وأهليكم أتقتلهم ؟ . قال فقلت : أنا والله الذي لا علم لي بالخصومة .**

شرح النص : أفرد الآن شرحا لهذا النص الهام جدا وذلك لأن الشرّاح أوضحوه في الهامش بعبارات لا علاقة لها مطلقاً بالنص لا من قريب ولا بعيد .

فالنص يتحدّث عن العلاقة مع الله تعالى وكيفية الحكم على ضوء حكمه الشرعي موضوع البحث . وهو ينطوي على معرفة عالية بهذا الخصوص.

لقد كان في بال زرارة سؤالا معيناً قدم له بالأسئلة الأولى كما يحدث في المحاورات عادة ليقول له الإمام ( ع ) نعم أو لا متّفقا معه . ولكن الإمام أضاف عبارة جديدة قطعت المحاورة ولم يظهر السؤال الأصلي لأنه ربما سقط بهذه الإضافة فحينما قال زرارة : هل يدخل النار مؤمن قال الإمام: لا والله .

وهذا الجواب لا إشكال فيه لأن الله تعالى لا يظلم أحدا فكيف يظلم مؤمناً؟

وحينما قال زرارة : فيدخل النار الاّ كافر ؟ توقع أن يقول له الإمام : لا والله أيضا أيّ لا يدخلها الاّ كافر ولكنه أضاف ( إلا ما شاء الله ) وهي عبارة استثنائية شملت جهة العقاب دون الثواب . ولمّا كان زرارة يعتقد أن الجميع موعودون ( المؤمنين الجنة والكافرين النار ) . فقد وجد الاستثناء أمراً غريباً فكرّر السؤال لينبّه الإمام إلى وجود مغالطة في الجواب حسب ما اعتقده هو ، ذلك أن الله وعد الكافرين النار فلماذا الاستثناء بقوله إلا ما شاء الله ؟ وقد أعاد المسألة مراراً والإمام يعيد نفس الإجابة ثم بيّن له بعبارة واضحة أنّه يقصد هذا الاستثناء قصداً . ومع ذلك لم ينتبه زرارة وقال في نفسه أن الإمام لا علم له بالخصومة . ولفظ خصومة كان يستعمل في ذلك العهد للدلالة على ما نسميه بـ (منطق الجدل ) .

ثم شرح الإمام لزرارة معنى هذا الاستثناء من مثال بسيط جداً وهو في علاقته مع خدمة ومواليه ؟ . فيفترض أن بعضهم اقرّ له بالحكم وليكن القتل مثلاً إذا فعل فعلاً ما فهل يقدر هذا المولى أو العبد أن يحكم بوجوب وقوع القتل على نفسه من قبل زرارة ؟ أم أن زرارة يبقى حراً في التصرف فإذا شاء قتل ذلك العبد وإذا شاء عفى عنه ؟ . أدرك زرارة فوراً أنّه إذا قال بالوجوب وأن العبد يوجب مثل هذا الحكم فمعناه أن زرارة مسلوب الإرادة والعبد قد غلبه على أمره فلا يقدر أن يعفو عنه ! . فالخادم لو قال لسيده : لابد أن تقتلني حسب ما حكمت به من قبل فقد جعل من نفسه آمراً وأصبح السيد مأمورا ومثل هذا العبد صلف بما يكفي للاعتقاد أنّه يريد قلب المعادلة بين السيد والعبد ولو كان في ذلك عذابه وهلاكه ! .

والحقّ أن هذا التصوّر عند العبد بشأن سيده هو السبب في الحكم عليه بالعذاب الأبدي حينما ننقل هذه العلاقة إلى ما هو بين المخلوق والخالق ، فاستمرار العذاب عليه هو بسبب استمرار حكمه على نفسه بهذا الحكم ، ومن هذه الفكرة تظهر كافة الأسس الأولى للدِّين ، حيث تتضح فكرة المغفرة والعفو عن جميع الذنوب لبعض الأشخاص واستمرار العذاب على البعض الآخر بسبب سيئة واحدة فقط .

[ ومن جاء بالسيئة فكبّت وجوههم في النار ]

[ أولئك يبدّل الله سيئاتهم حسنات ]

فهاتان معادلتان معكوستان فثمّة سيئة واحدة يكبّ صاحبها على وجهه في النار وهناك من يبدل سيئاته الكثيرة بحسنات ولا يكتفي بإزالتها أو محوها.

وهذا التبدّل نفسه هو جزء من البداء وفكرته إذ البداء والتوحيد هما واحد فالتوحيد هو الغاية والبداء هو النظرية أو الفكرة التي توصل إلى التوحيد والطاعة . ولذلك قال الإمام الصادق ( ع ):

**[ ما عبد الله بشيء مثل البداء]** [1]

لقد ظن زرارة أن الله إذا وعد الكافر النار فإن الكافر يدخل النار قطعاً . وهذا القطع هو حكم آخر لا علاقة له بالوعد . ومن هنا يعصي الخلق ربهم من حيث أنّهم يحكمون معقبين على حكمه ، أمّا الإمام فإنه يقول نعم ربما يدخل النار وربما لا يدخل فهذا راجع إلى مشيئة الله لأني لا اقطع بحكم جديد معقباً على حكم الله بل أقول نفس الحكم وهو أنه وعدهم النار فإذا فعلت ذلك كنت مثلهم .

---

(١) الكافي / ح ٣٦٤

وهكذا اقرّ زرارة فيما بعد أنّه هو الذي لا علم له بالمنطق الصحيح للخصومة .

**الثاني** : حديث الفضل بن يسار وهو المرقم (٩٤٩-٥) من الكافي :

عن الفضل بن يسار عن الباقر( ع ) قال : قلت له لهذا الأمر وقت ؟ قال : كذب الوقاتون كذب الوقاتون كذب الوقاتون . أن موسى ( ع ) لما خرج وافداً إلى ربه واعدهم ثلاثين يوماً ، فلما زاده الله على الثلاثين عشراً ( لم يكن يعلمها موسى ولا قومه )[1] قال قومه قد اخلفنا موسى فصنعوا ما صنعوا فإذا حدّثناكم الحديث فجاء على ما حدّثناكم فقولوا صدق الله وإذا حدّثناكم فجاء على خلاف ما حدّثناكم به فقولوا صدق الله تؤجروا مرتين ] .

أقول : القصة معروفة في القرآن الكريم فحينما زادها الله عشرا و تمّ [ **ميثاق ربه أربعين ليلة** ] - رجع موسى ( ع ) فوجدهم قد عكفوا على عجل السامري .

الناتج من التكذيب بالبداء والاستقلال بالحكم هو الشرك سواء ظهر في عجل كعجل السامري أو في عجل خفيّ كالعجل العقليّ .

لكن قد تقول : كيف يقول القائل الحديث فلا يأتي كما حدّث ولا تنتفي عنه صفة الصدق ؟ .

الجواب : أن الأخبار الماضية كلّها صادقة فلا احتمال لأن تكون خلاف ما حدّثوا . وإنما هذا يقع في الحوادث التي هي في المستقبل وهي صادقة كلّها بحسب احتمالاتها وشروطها وجهلنا بالشروط هو الذي يجعلنا نتصور أنها لم تكن كما حدّثوا .

---

[1] الزيادة في لفظ آخر للحديث .

ومثال ذلك غياب الشرط في وعد النبي **(صلى الله عليه واله و سلم )** بدخول مكة فحينما رجع عام الحديبية قال القائل لقد وعدنا أن ندخل مكة فنفى النبي **(صلى الله عليه واله و سلم )** أن يكون قد وعدهم ذلك بوقت محدّد . إذن فالتغير مرتبط بعنصر الزمان ولذلك تقدم في النص التأكيد على كذب الوقاتين .

أقول : من الواضح أن الحكم العقليّ المستقل هو نقيض تام لفكرة البداء وهو نوع من التوقيت .

**الثالث** : حديث مهزّم المرقم (٩٤٦-٢) /ج ٤ من الكافي :

عن أبي عبد الله ( ع ) قال :

[ **يا مهزم ! كذب الوقاتون وهلك المستعجلون ، و نجا المسلون** ]

**الرابع** : حديث أبي بصير المرقم ٩٤٧-٢ /ج ٤ من الكافي :

عن أبي عبد الله ( ع ) قال :

[ كذب الوقاتون إنّا أهل بيت لا نوّقت ] .

**الخامس** : مرسلة احمد وهو الحديث الرقم ٩٤٨-٤ /ج٤ من الكافي عنه ( ع ) قال :

[ أبى الله الا أن يخالف وقت الموقتين ].

أقول : في جملة من نصوص هذا الباب كان الإمام يتلوا قوله تعالى :

[ يمحو الله ما يشاء و يثبت و عنده أم الكتاب ].

وطريق إبطال هذه النصوص للملازمة واضح فإن الحكم بالملازمة هو حكم قطعي كما ذكروا فلو صحّ لما كان هناك كتاب محو واثبات .

فلو حكم العقل بالحديث الوارد فلم يأت على ما حدّثونا به فالإمام يأمرنا أن نقول( صدق الله ) مع أن الحكم مختلف عن النص وتابع له وباني عليه فكيف يحكم العقل مستقلاً بلا نص ؟ بل الأعجب كيف يحكم بالملازمة مع نص يفترض نزوله فيما بعد وقد انقضى الوحي ؟ أو نص لم يصلنا من قبل ؟ بل الأعجب كيف يحكم بان هذا التلازم حق وأن الحكم النهائي للعقل حجّة ؟

**<u>للمناقشة</u>** : قد يقال أن النصوص أعلاه من الثالث إلى الخامس ما بين ضعيف ومرسل فلا يحتجّ بها .

الجواب : بل هذا الاعتراض لا يحتجّ به لأن موضوع البحث هو الحكم العقليّ المستقل وإنما جرى تضعيف النصوص بناءاً عليه فالاعتراض مصادرة على المطلوب.

ونحن نطلب الإتيان بأيّة نصوص من أيّ مذهب إسلامي ومن أيّ موضع من القرآن للردّ على أفكارنا ولن نقول ضعيفة بل سنناقش متونها فقط فهل هناك أنصاف أكثر من هذا ؟

لقد دافع علماء كثيرون عن البداء فلماذا إذن دافعوا عنه إذا كانوا يرون أن هذا النصوص كلّها ضعيفة ؟

نعم استند دفاعهم إلى أفعال الخلق لإخراج البداء عن صفات الله تعالى . ولكن للائمة المعصومين ( ع ) فهمهم الخاص للبداء فهو ليس ما يبدو للخلق من أحكام الله فهذا مما لا نزاع فيه وليس هو موضع النزاع مع أهل السنّة . لقد فهم أهل السنة الأمر وإذا حدّده العلماء بهذا المعنى فكأن الأئمة من أهل البيت ( ع ) لم يأتوا بشيء جديد أو مختلف .

كلاّ . إن البداء عند أهل البيت ( ع ) هو بداء الله تعالى فهو فعال لما يشاء يثبت ما يشاء ويمحو ما يشاء ويفعل ما يشاء:

[ ولا يسأل عمّا يفعل وهم يسألون ]-٢٣/٢١

إنّه التوحيد الخالص الذي لا مدخل فيه لحكم العقل ، إنّه التسليم المطلق لله والإقرار بالفناء مقابل الحقّ المطلق .

لقد بعث الرسول (**صلى الله عليه واله و سلم** ) وأنزل القران ووعد النصر ومع ذلك فليس من حقّ أحدٍ في الكون أن يقول لابد أن يفعل كذا وكذا ولابد أن يأتي النصر ! بل يقول أنّه وعد وحتم وأنه ليفي بما وعد. كيف وهو يبقي هذه المشيئة عاملة في قوله تعالى :

[ ولو شئنا لنذهبن بالذي أوحينا إليك ]

وقد تقول : هل هناك نصوص لأهل البيت ( ع ) تثبت أساس الفكرة التي ذكرناها هنا وفي مواضع أخرى وهي أن الله تعالى ليس موضوعا للمعرفة الإنسانية وأن الكلام في ذاته تعالى لا يؤدي إلى ثمرة والواجب التسليم بصفاته وأن العقل لا قدرة له على ذلك ؟

الجواب : نعم . فإنك لو راجعت مسائل التوحيد في نهج البلاغة لوجدتها مبطلة لكلّ ما ذكرناه المتكلّمون وهناك عشرات النصوص الأخرى هذا بعضها :

**الأوّل** : حديث سليمان بن خالد وهو المرقم ٢٤٨-٢ من الكافي عن أبي عبد الله ( ع ) قال :

**[أن الله تعالى يقول (وإن إلى ربك المنتهى) فإذا انتهى الكلام إلى الله فامسكوا ]**

قال في الهامش : حسن الإسناد . ونذكر ذلك احتجاجاً على الأصوليين .

**الثاني** : حديث عاصم بن حميد عن علي بن الحسين ( ع ) وهو المرقم ٢٤٥ –٣ من الكافي : قال : سئل علي بن الحسين عن التوحيد فقال :

**[ أن الله عز وجل علم أنّه يكون في آخر الزمان أقوام متعمّقون فأنزل الله تعالى : قل هو الله أحد والآيات من سورة الحديد إلى قوله والله عليم بذات الصدور فمن رام وراء ذلك فقد هلك]**

أقول : لا يخفى عليك الأمر في سورة الإخلاص التي حاولتُ إيضاح المقطع ( قل هو ) منها في كتاب ( الحلّ الفلسفي ) وكذلك الآيات من سورة الحديد فإنها مبطلة للملازمات العقليّة .

**الثالث** : حديث أبي بصير أبي جعفر الباقر ( ع ) وهو المرقم ١٤٧–١ من كتاب التوحيد من الكافي قال :

[ **لا تتكلّموا في الله و تكلّموا في خلق الله فإن الكلام في الله لا يزيد صاحبه الا تحيراً** ].

قال وفي رواية أخرى عن ( حريز ) : قال تكلّموا في كلّ شيء ولا تتكلّموا في ذات الله .

**الرابع : عن أمير المؤمنين وقد سمع رجلا يقول الله اكبر من كلّ شيء بعد أن قال المؤذن الله اكبر فقال ( ع ) : إذن حددته ! فقال فكيف أقول ؟ قال : تقول الله اكبر من أن يعرف .**

أقول : هذا حديث عالي المعرفة ويتضمن إجابات على أكثر من سؤال وهو شرح لعبارة ( الله اكبر) – إذ المعنى في ترك المفضول في صيغة التفضيل أنّه مستمر لا نهاية له وكلّما توقفت عند حد معين فقلت هو اكبر منه تكون قد حددته والمعنى الصحيح الناتج من ذلك أنّه اكبر من

أن يعرف وهذا منطق عالي إذ لو عرف من أيّ وجه لما كان ثمة فرق بينه وبين سواه .

هذا غيض من فيض النصوص الواردة في التوحيد ناهيك عن الخطب العجيبة للإمام علي ( ع ) في هذا الشأن ، فنبذت هذه النصوص وهجرت وتجادل أرباب الكلام في رؤية الله بالعين المجرّدة ! حتى ألفوا الرسائل في ذلك فتأمل واعجب ولا تندهش إذن إذا قلبوا المعادلة في أحكام العقل فجعلوه يحكم قبل الشرع ويوجبون انطباق حكم الشرع عليه بحكم عقليٌّ آخر !! .

لكن لا يفوتك أن بعضهم ممن برع في التمويه والتحريف أخذ من هذه النصوص عبارات دبج بها مقدمات لكتبه تمّهيداً لصرفها عن معانيها بالمجازات والكنايات خدمة لفكرة وحدة الوجود أو وحدة الحقّ والخلق وهؤلاء هم شرّ من عبدة الأصنام واكفر من فرعون وهامان .

## نصوص أخرى في البداء :

**الأوّل** : عن زرارة عن أحدهما ( ع ) قال :

**[ ما عبد الله بشيء مثل البداء]**[1].

[1] الحديث ٦/٣٦٤ من : التوحيد في الكافي

**الثاني**:عن محمد بن مسلم أبي عبد الله ( ع ) قال : **ما بعث الله نبيا حتى يأخذ عليه ثلاث خصال الإقرار له بالعبودية و خلع الأنداد وأن الله يقدم ( من) يشاء و يؤخر من يشاء ]** [2]

**الثالث** : عن مالك الجهني قال سمعت أبا عبد الله ( ع ) يقول :

[ **لو علم الناس ما في القول بالبداء من الأجر ما فتروا عن الكلام فيه** ][3]

**الرابع** : عن هشام بن سالم عن أبي عبد الله ( ع ) قال :

[ **ما عظِّم الله بمثل البداء** ] [4]

أقول : ما ذلك الاّ لأنه جوهر التوحيد وبغيره فالتوحيد محال أن يتحقق في نفس العبد ما لم يقر أنّه لا يعلم ما في نفس المعبود ، فيدفعه ذلك إلى التسليم والإسلام . وما احسن ما قال الشيخ الشارح في هامش أحد النصوص حيث قال :

[ لأن ثمرة البداء حرية الإرادة ونتاج إطلاق الاختيار والمشيئة التي هي حق مختص لذات العزة وأن يتصرف في ملكه كيف شاء وكلّ يوم هو في شان ولذلك ورد في أخبارهم أن :

[ الله تعالى ما بعث نبيا قط الا بتحريم الخمر وأن يقر لله بالبداء ولو علم الناس ما في القول به من الأجر ما فتروا عنه ].

# المسألة (٣٠): إبطال الملازمة العقليّة بحديث أبي حمزة

---

(٢) الحديث ٥/٣٣٧ من الكافي .

(٣) ح ٣٧٦ /١٣ من الكافي .

(٤) ح ٣٦٥ / ٢ من الكافي .

وهو حديث أبي حمزة الثمالي رحمه الله تعالى عن الصادق ( ع ) وهو المرقم ٢٥١-٥ باب الكفر والإيمان من الكافي قال : قال لي أبو عبد الله ( ع ) : إياك والرئاسة وإياك أن تطأ أعقاب الرجال . قال : قلت جعلت فداك أما الرئاسة فقد عرفتها وأما أن أطأ أعقاب الرجال فما ثلثا ما في يدي الاّ مما وطئت أعقاب الرجال . فقال لي :

**[ ليس حيث تذهب إياك أن تنصب رجلا دون الحجّة فتصدقه في كلّ ما قال ].**

والاحتجاج به من حيث أن من هو دون الحجّة ليس في كلامه حجّة فلا يُصدَّق في كلّ ما قال . ولمّا كان الكلّ هو مجموع أجزاءه في المنطق فإن العقل الجمعي للفقهاء والعلماء ليس بحجّة فكيف بعقل ممّن هو سواهم ؟ .

فكلّ ما دون الحجّة ليس بحجّة وألاّ لماذا اختار الإمام ( ع ) لفظ الحجّة ليطلقه على المعصوم دون سواه ؟ بالطبع ليؤكّد أن ما دون الحجّة ليس حجّة لأن مفردة ( دون ) تعني أنّه لم يبلغ أن يكون حجّة .

وإذن فالعقل الجمعي ليس بحجّة ولو كان عقل المسلمين بل الشيعة خصوصا الاّ أن يكون فيهم الحجّة وإذا دخل الحجّة فيهم لم تكن من بعده حاجة إليهم .

وهذا يطابق ما ذكرناه عن عناصر الإدراك العقليّ فالعقل الوحيد الذي يحتج به هو عقل المعصوم ( ع ) لغياب العنصر الذاتي في عملية الإدراك .

نعم كان شيخنا المفيد (ره) يرى أن مصادر التشريع هي الكتاب والسنة فقط واشترط وجود الحجّة معهم لإثبات حجّية الإجماع وإذن فدعوى الإجماع هي الأخرى حكم عقليٌّ جمعي لا حجّة فيه . لكنهم خالفوه فيما بعد .

المسألة (٣١): **إبطال آخر للملازمة بحديث الصادق ( ع ) من الكافي .**

وفيه ألفاظ عدة وهي بالأرقام ٢٥٠٨ –١ وكذلك ٢٥٠٩ –٢ وكذلك ٢٥١٠ –٣ وكذلك ٢٥١١–٤ وكذلك ٢٥١٣–٦ و ٢٥١٥–٨ . هذا لفظ أحدها :

عن محمد بن إسماعيل قال: قال أبو عبد الله ( ع ) :

[**ملعون من ترأّس . ملعون من همّ بها . ملعون من حدّث بها نفسه** ]

أقول : بالرغم من ظهوره حسب طرائقهم في الإمامة العامة أو الجزئية الاّ أنّه لا فرق . فإن الوصول إليها لا يمكن بغير احتمالين أمّا تنصيب من الله تعالى بنصٍ صريحٍ وأمّا بحكم عقليٍّ خارج النص . والأوّل خاص بالمعصوم( ع ) فلا يبقى سوى الثاني .

وإذن فالحكم العقليّ المسبق هو نوع من الرئاسة أو الهمّ بها أو حديث النفس بالرئاسة . واستقلال العقل بالحكم هو عين طلب الرئاسة و يؤيده القرآن إذ أشار إلى أن إبليس حكم حكماً مستقلاً فقال ( أنا خير منه ) .

ولديه تأسيس من علم الكلام : [ **خلقتني من نار و خلقته من طين** ]وهو يبدو لأول وهلة كلاماً منطقياً ومع ذلك فقد لعن لهذا لا لسواه .

وسوف يأتي توضيح أكثر لكلام إبليس في موضوع القياس . لكن الأهم هنا هو أن العقل الجمعي ما هو الاّ عقل المجموع مع رئيسهم سواء كان زعيما دينيا أو سياسيا واستثناء هذا العقل من هذا النص من ومن اللعن مشكل جداً بل ادعيّ استحالته واطلب من الأصوليين إثبات العكس .

**للمناقشة**: قد تقول وهل يعقل أن يكون أهل النفاق أو الشرك في طلب الرئاسة دوماً ويترك المؤمنين بلا رئيس فيكونون تحت سطوة أولئك

الظلمة ؟ . وإذن فلا بد من رئيس لهم ولابد من آمر بالمعروف و ناهٍ عن المنكر مقيم لشرائع الله .

**الجواب** : نعم صحيح ولكن هذا هو عمل المعصوم ( ع ) الثابت وجوده دوماً وشرعاً وعقلاً ، نصاً وواقعاً ، وتصح الرئاسة وطلبها في حالة إنكار وجوده ، ذلك أن شروط طلبها إذا تحققت فهو الذي يقوم بها لا سواه وبقاءه في حالة الانتظار دليل على عدم تحقّق الشروط .

فإن قلت : الا يمكن أن تكون الشروط هي ذاتها عمل المكلّفين بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر تمهيدا لتحقق الشروط كاملة فيرجع الأمر إليهم وتحمل الأحاديث المذكورة على طلبها لغرض دنيوي كما فعل الظلمة .

**الجواب** :هذا صحيح ولكن بالمقلوب فالشروط هي ذاتها عمل المكلّفين بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فعدم ظهوره ( ع ) للقيام بها مرتبط بتقصير في عمل المكلّفين ، ولكن هذا التقصير هو ذاته في موضوع الرئاسة والرئيس إذ أن شرطه الوحيد هو طاعة الخلق للإمام ( ع ) ، لا طاعتهم لرئيس آخر فإذا أطاعوا رئيسا آخر اختل الشرط ، فكأنّهم آمنوا بالإمام بأفواههم وخرجوا عن طاعته بأعمالهم إذ يفترض في كلّ الأحكام أن الرئيس موجود ومختف من الخوف ، وليس معدوما فيوجد بعد تحقّق الشرط .

**فإن قلت** : وإزالة الخوف لا يتمّ الا بجماعة ورئيس فإن الظلمة يمنعون المؤمنين من كلّ عمل بالمعروف ونهي عن المنكر بما في ذلك الدعوة لطاعة الإمام ( ع ) .

**أقول:** هذه مغالطة فما دام الاعتقاد أن الرئيس الفعلي موجود ومختف فلا يبقى موضوع للحديث عن رئاسة غيره وإن كان يطلب الرئاسة للدعوة

إلى الرئيس الفعلي . إذ لو وُجد جماعة تستحقّ رئاسته لقام بها هو ، فلماذا هو رئيس إذن ؟

**فإن قلت** : هل يستلزم أن يكون الانحراف موجوداً في نفس الجماعة المؤمنة بالرئيس الفعلي إلى حد أنّهم لا يستحقّون أن يقوم برئاستهم !

**الجواب** : نعم هذا هو أساس الأمر في التأخير ، وعلى الجماعة أن تقوم بتصحيح مفاهيمها هي قبل تصحيح مفاهيم الآخرين فإذا فعلت فالرئيس حاضرٌ ويقوم بواجبه أن شاء الله .

**فإن قلت** : وما هو هذا الانحراف الموجود في الجماعة ! ؟ .

**الجواب** : أَوَ لا ترى إيمانها بالمستقلات العقليّة وشعورها ببراءة ذمتها من التكليف قد جعلها لا تشعر بحاجة إلى الرئيس ؟ فحاجتها له حاجة دنيوية لتسليط الظلمة عليها وهي تبحث عن رئيس يخلصها من الفتن والمحن والرئيس لا يخرج من مخبأه لهذا السبب . فكلّ الأمم تعاني من ذلك وكلّ الأمم تدعو إلى الله بالخلاص، فلا خلاص الا إذا كانت حاجتها إلى الله في طلب الرئيس فتطلبه لمعرفة الدِّين وإبراء ذمتها من التكليف .

نعم سيأتي مزيد من الإيضاح في الرد على احتجاجهم بمستحدثات المسائل.

## المسألة (٣٢): التناقض بين الملازمة العقليّة و مبحث الأهلية

مباحث الأهلية مباحث منفصلة عن الملازمة كما هو معلوم ولكننا لاحظنا وجود تناقض بين المبحثين .

والأهلية قسمان : أهلية الوجوب وأهلية الأداء .

أمّا الأولى فهي على التعريف الأصولي :

[ صلاحية الإنسان لوجوب الحقّوق المشروعة له وعليه ] [١]

وامّا أهلية الأداء فهي :

[ صلاحية الإنسان لأن يطالب بالأداء ولأن تعتبر أقواله وافعاله وتترتب عليها آثارها الشرعية ][٢]

إذن فمبحث الأهلية يحاول دراسة أهلية الأشخاص لوجوب أداء الحقّوق أو استلامها من حيث أن الإنسان معرض لسقوط هذه الأهلية بسبب العوارض .

فمن العوارض التي تفقد المكلّف الأهلية بنوعيها أو أحدها العوارض الطبيعية والأمراض كالجنون والعته والنسيان والنوم والمرض والموت والإغماء .

وكذلك العوارض المكتسبة مثل الجهل والخطأ العمدي وغير العمدي والهزل المناقض للجد والسفاهة والإكراه والضعف [١].

وبما أن الفقيه حاكم ينوب عن الحاكم الفعلي وفق تعريف الأصول وهو أيضاً محكوم عليه من حيث هو مكلّف وأهليته ذات أهمية خاصة فإن المباحث خلت من الإشارة إلى أهلية الفقيه نفسه رغم أهميتها .

والوجه في التناقض مع الملازمة أن الإقرار بهذه العوارض مخالف للملازمة بين الحكم العقليّ والشرعي – إذ لا توجد إحصائيات لفرز العقلاء الذين لم يصابوا بهذه العوارض من المجموع الكلّي وغيرها من العوارض التي لم يذكرها والمرتبطة بالقلب دون العقل والجسد . ومن أمثلة هذه العوارض ما ذكره القرآن والسنّة كثيرٌ جداً كالرياء وحب الرئاسة الذي مضى

---

[١] شرح المنار / ٩٣٦

[٢] مرقاة الوصول / ج ٣/ ٤٣٤

[١] المكاسب /٨ /٨٨ و كشف الأسرار /ج٤ /١٥٣ والتلويح ج٢ /١٩٦ .

في المسألة السابقة والطمع والرغبة في الجاه والأنانية والحسد والكره للدنيا والحب للدنيا والغيبة والمكر والخداع والنفاق وجملة أخرى معلومة من العوارض النفسية غير العوارض البدنية .

فما هي الضمانة لعدم انتشار هذه العوارض المتفرقة في المجموعة كلّها بل وفي الفقهاء أنفسهم بحيث يكون حكمهم العقليّ حكما صادقا لا شكّ فيه ؟

بالطبع لا ضمانة لا في الفقهاء ولا في غيرهم وإذن فالتلازم بين الحكمين العقليّ للجماعة والشرعي هو تلازم باطل من أساسه يشهد له إقرارهم بالعوارض المذكورة .

## المسألة (٣٣): إبطال آخر للملازمة من خلال تناقضها الداخلي

### ( من خلال التناقض بين المقدمة والنتيجة )

هذا التناقض واضح جداً بأدنى تأمل . فالموجود لدينا في البدء حكم غير مقطوع به وهو إجمالي لا تفصيلي . وغايتنا أن نصل إلى القطع الشرعي بهذا الحكم . ثم نفترض أن العقل قادر على الحكم بحسن شيء وقبحه مستقلاً عن الشرع ، ونطلب منه أن يحكم على الموضوع مستقلا عن الشرع . ولما كان هذا هو حكم العقل لا الشرع ، نطلب منه حكما آخر وهو ضرورة التلازم بين الحكم العقليّ المعلوم والحكم الشرعي المجهول . ثم نطلب منه أن يحكم حكما ثالثا وهو اعتبار هذا القطع بالتلازم حجّة .

و ينتج من ذلك أن العقل قادر على القطع بالحكم على التفصيل من خلال ثلاثة أحكام مستقلة متلاحقة .

وهو خلاف الفرض ، إذ المفروض هو وجود حكم غير مقطوع به . ومعنى غير مقطوع به أنّه غير مقطوع به شرعاً في نظر العقل لا سواه ! .

وهذا تناقض فاضح . فكأن العقل يختفي في البدء ثم يظهر فجأة فيحكم . ترى بأيّ شيء كان الحكم غير مقطوع في البدء ؟ أليس بالعقل؟

إذن فالفرض باق كما هو فالحكم الغير مقطوع به يبقى غير مقطوع به ولا يمكن للعقل أن يحكم باستقلاله عن الشرع وهو المطلوب.

## المسألة (٣٤): نقض المستقلات العقليّة بغير المستقلات العقليّة

لا توجد حدود بين المستقلات وغير المستقلات . فإن ذات البرهان على حكم العقل باستقلال يلزم منه عدم وجود غير المستقلات العقليّة لأن البرهان مبني على قدرة العقل في الحكم بالحسن والقبح وهو عام إذ يفترض إذا ثبت أنّه قادر على هذا الحكم في كلّ موضوع .

ولمّا كان لا يقدر على الحكم في مثل أن صلاة المغرب تكون ركعتين فيكون ذلك من القبح وإذا كانت ثلاثة ركعات تكون من الحسن ومثله جميع الأحكام المقطوع بها شرعا فقد ميّزوا بين نوعين من الحكم العقليّ وهو وهم فأما أن يحكم أو لا يحكم إذ لا يوجد أيّ عنصر للإدراك يقوم بهذا التمّييز وإنّما فعلوه للجمع بين قدرتهم على الحكم فيما هو مظنون إلى جنب المقطوع به شرعا. بل الأولى القول أن العقل إذا قدر على الحكم في المظنون وما ليس فيه نص صريح فإنه اقدر على الحكم فيما فيه نص وبالتالي فلا وجود لغير المستقلات العقليّة .

ولكن إنكار غير المستقلات كفر إذ لا قدرة للعقل على الحكم بها مستقلاً عن الشرع . إذن فالمستقلات باطلة وهو المطلوب .

فهنا تظهر حكمته تعالى في تشريع أحكام غير مفسرة عقلاً لابتلاء الخلق بها فمن جعل عقله قياسا لها كفر ومن سلّم فقد أسلم . وهي عدا ذلك تمّثل هيكلاً عاماً لا يمكن خرقه أو اختراقه للحفاظ على دعائم الدِّين من الأحكام الجزافية للخلق . نعم يفسرها العقل إذا سلم القلب من العيوب .

## المسألة (٣٥): دحض احتجاجهم بجملة من النصوص

واحتجوا بأحاديث الثناء على الرواة وامتداحهم كما في الوسائل من ( صفات القاضي ) وهما حديثان:

**الأوّل** : حديث معاوية بن عمار عن أبي عبد الله ( ع ) قال :

**[ الراوية لحديثنا يشد به قلوب شيعتنا افضل من إلف عابد ]**

ح٥ /ب١١/ الوسائل.

**الثاني** : حديث ابن دراج عن أبي عبد الله ( ع ) قال:

سمعت أبا عبد الله ( ع ) يقول :

**[ بشر المخبتين بالجنة بريد بن معاوية العجلي ..]**

وممن استدل بها محي الدِّين الغريفي في كتابه (الاجتهاد والفتوى) حيث قال :

(أن هذا المدح ونحوه لرواة الحديث يصحّ على تقدير استنباطهم للحكم من أدلّته عند الحاجة وعدمه )[1]

أقول : هذا ( التقدير ) هو من الغريفي فهو ليس بحجّة لأنه تقديره هو ، فما أدراه أنّهم يستنبطون الأحكام من أدلّتها عند الحاجة وما معنى أدلتها سوى نفس النصوص وما حاجتهم لتغيير كلام المشّرع ؟ بل يذكرون نفس النص إذ هو الحكم على تعريف الأصوليين للحكم إذ قالوا : ( هو خطاب الشارع ... الخ) . ولا يتجاوز عملهم إيقاع الخطاب على موضوعه وهو عكس العملية الجارية الآن . فمن مِن فقهاء هذه العصور يجيب على المسألة بنفس النص الأصلي ويروي الحكم الشرعي ؟ . بل المكلّف لا يدري أصلاً من أين جاءت الأحكام في الرسائل العملية للفقهاء ، وهو خلاف عمل الرواة الذين امتدحهم النص الأوّل فإن صدقوا فليأتوا بنص واحد تكلّم فيه بريد بن معاوية العجلي أو معاوية بن عمار أو أبو بصير وغيرهم من أنفسهم أو ذكروا شيئا غير كلام المعصوم ( ع ) .

[1] الاجتهاد والفتوى /٦٥

كلّ ما وصلنا منهم هو ذات الحكم الشرعي بنصه الأصلي فلم يحكموا حكما آخر ولم يغيروا شيئا ولم ينطقوا بشيء من أنفسهم وكان علم الكلام جاريا في الحلبة على قدم وساق وكانت أصول السنة موضوعة فلم تكن لهم بها حاجة .

ألا ترى الإمام ( ع ) يقول الراوية لحديثنا يشد به قلوب شيعتنا افضل من ألف عابد ؟ . فهل قال المستنبط من حديثنا أو المجتهد أو ما شابه حتى يضيف صاحب كتاب الاجتهاد من عنده هذا التقدير الغريب؟

## المسألة (٣٦): **في نقض احتجاجهم بورود لفظ التقليد في النصوص**

التقليد كاصطلاح أصولي هو شيء وكلفظٍ يفيد معنى عاماً في اللغة هو شيء آخر . فهو كلفظ لغوي يفيد محاكاة المقلِّد للمقلَّد في ما يقوم به من أفعال والاقتداء به بحيث يكون كما لو كان نفسه ويقال تقليد البدنة بشيء ليعلم أنّها هدي والقلادة بمثابة العلامة وإذا قلّدت الحمّى رجلا صارت علامة له تأخذه كلّ يوم . وقلد الأمر : كلّه أو جميعه يقال أعطيته قلِدَ أمري أيّ فوضته إليه ولذلك يطلق اللفظ على ما اجتمع من ماء أو على الخزانة أو ما كان أصلاً للشيء أو علامة مميزة أو مفتاحا لمعرفته وفك رموزه ... الخ .

ولكنهم في علم الفقه قالوا : هو جعل المكلّف عمله بمثابة القلادة في عنق الفقيه أي تحميله تبعة العمل بفتواه ويلزم منه إقرار الفقيه بتحمل تبعته إذا أفتى بغير علم[١].

---

[١] الاجتهاد والفتوى /٤١

والناتج من ذلك – وهو ناتج غريب – براءة ذمّة المكلّف بهذا التقليد .

فاحتجوا على هذا الاجتهاد والتقليد بورود هذا اللفظ في بعض المرويات وبالتالي فإن الملازمة ثابتة عقلا من حيث أن الاجتهاد يستلزم إعمال العقل والفحص . وفيه مناقشتان :

المناقشة الأولى :

المرويات التي جاء بها لفظ التقليد ، فقد ورد فيها بمعناه اللغوي لا الاصطلاحي المتأخر ، بل أحيل في أحدهما اللفظ إلى تقليد المعصوم ( ع ) وهما حديثان :

**الحديث الأوّل** : في الوسائل عن العسكري ( ع ) قال :

[ **فأما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه حافظا لدينه مخالفاً هواه مطيعاً لأمر مولاه فللعوام أن يقلدوه و ذلك لا يكون الا بعض فقهاء الشيعة لا كلّهم.** ] [٢]

والنص مخالف للمراد فيبطل به الاحتجاج لأنه ( ع ) عدد أربعة صفات في الفقيه كشرط لتقليده من قبل العوام وهي غير معلومة للعوام الا إذا امتلكوا قواعد أساسية في الفقه عموماً – فقه الدِّين – فلا لفظ العوام ولا لفظ الفقهاء ولا لفظ التقليد ينطبق على المفهوم منها في هذه العصور بعد تأسيس الأصول . ولذلك قال ( ع ) [ **لا يكون ذلك الا بعض فقهاء الشيعة لا كلّهم** ] ، ففيه تصريح بان تقليد بعضهم لا يجوز ومعناه أن هناك نوعان من الفقهاء .

---

[٢] وسائل الشيعة ٢٠ /ب ١٠.

وهذا هو موضوع البحث فنحن نقول أيضاً ما قال الإمام ( ع ) هناك نوعان من الفقهاء ، ويتوجب لتطبيق هذا النص أن يعطي الأصوليون بيانات واضحة جداً للتفريق بين نوعي الفقهاء من الشيعة بناء على الشروط الأربعة المذكورة في النص وهي : صون النفس وحفظ الدِّين ومخالفة الهوى وطاعة أمر المولى .

بالطبع هناك فقيه يعمل بالعقل وفقيه حافظ للحكم الشرعي وناقل له للمكلّف كما هو . فالأوّل ينقل الحكم بلفظ من عنده وبقواعد من عقله وبفهم لغوي راجع لعلماء اللغة . أما الآخر فهو مجرّد ناقل كما لو كان المعصوم ( ع ) نفسه موجوداً ويجيب بالراوية على المسائل . فالفرق بينهما كالفرق بين طالب الرئاسة وطالب الأجر ورضا المولى . لكن بعضهم ساق النص للاحتجاج به غير آبه بآخره ولا بالشروط بل افترض مسبقاً أن الشروط متحققة في الأصوليين وهذه مغالطة واضحة.

**الحديث الثاني** : ما في الوسائل أيضاً من حديث الرضا ( ع ) قال قلت للرضا ( ع ) : جعلت فداك أن بعض أصحابنا يقولون نسمع الأمر يحكى عنك وعن آباءك فنقيس عليه و نعمل به فقال :

**[ سبحان الله! لا والله ما هذا من دين جعفر ( ع ) هؤلاء قوم لا حاجة بهم إلينا قد خرجوا من طاعتنا وصاروا في موضعنا فأين التقليد الذي كانوا يقلدون جعفراً وأبا جعفر ( ع ) ؟ ]**[١]

أقول من أعاجيب الزمان أن يستشهدوا بهذا النص الصريح في مراده على عكس مراده ! .

---

[١] **وسائل الشيعة ج٢/ب١٠ صفات القاضي**

فهو نص واضح في إبطاله المستقلات العقليّة والاجتهاد بالمعنى الاصطلاحي في الأصول والتقليد كذلك .

إذ زعموا أن القوم المذكورين هم من المخالفين تارّة أو من الذين يعملون بالقياس تارّة أخرى– على دعوى – أن المستقلات العقليّة والاجتهاد والتقليد بعيدة عن مفهوم القياس في النص أعلاه ! . وهذه كلّها مغالطات كما سيتضح من انطباق كافة أركان القياس على الملازمة العقليّة في موضعه قريباً .

لكن وبغض النظر عن هذا فالنص واضح لا لبس فيه فهؤلاء من فقهاء الشيعة قطعاً لقوله خرجوا من طاعتنا وقوله ( ع ) صاروا في موضعنا وقوله ( ع ) : لا حاجة لهم بنا وكلّها تصرح بأبلغ عبارة عن استعمالهم المقدمات العقليّة وتغيير الخطاب الشرعي بخطاب آخر فهم إذن مجتهدون لا فقهاء ، مشرّعون لا ناقلون للحكم الشرعي . فهذا كلّه لا يحدث حال أنّهم يكذّبون بنقل الأخبار فهذا محال ، لأن الكاذب لا يحل محل المشّرع ولا يقيس وإنما في حال توجيه الأخبار والحكم عليها بالقوة والضعف وتأويل النص والحكم على ضوء قواعد موضوعة سلفاً فيقومون بتطبيق تلكم القواعد على موضوعاتها . فقولهم المقصود بهم أهل القياس لإخراج الأصوليين منهم مردود ، لأن القياس الذي أنكره الإمام ( ع ) هو فرع من المستقلات العقليّة لا غير على المعنى المذكور عن الأصوليين . أما عند الإئمة ( ع ) فإنهم يقصدون به كلّ مقايسة مع أحكام العقل وهو يشمل كلّ المستقلات العقليّة كما سترى.

**<u>المناقشة الثانية</u> :**

إن الإقرار بتحمل الفقيه لتبعة الحكم الشرعي عن المكلّف حال تقليده لا يلزم منه براءة ذمة المكلّف في حال اختلاف الحكم عن الحكم الواقعي .

فهذا هو الآخر حكم عقليٌّ محض مخالف لصريح الخطاب القرآني بل تبقى مسؤولية التابع وتتضاعف مسؤولية المتبوع وهو أمر حصلنا عليه من الجمع بين الآيات القرآنية وفق منهج النظام الكلّي .

ولو تأملت في الموضوع ملياً لعلمت وجه الحقّ فيه إذ ليس من حق أحد أن يقول اتبعوني وتبرأ ذمتكم سوى المعصوم ( ع ) .

ومع وضوحه فإني سأحاول تلخيص هذا الأمر من الخطاب :

ثمة آيات قرآنية تشير إلى عدم تحمل أحد وزر آخر ، وان الخطايا المرتبة على مخالفة الحكم لا تحمل من قبل الزاعمين بحملها وذلك في قوله تعالى :

[ ولا تزر وازرة وزر أخرى ] ١٨ / ٣٥ و ١٥ / ١٧

وقوله تعالى :

[ وما هم بحاملين من خطاياهم من شيء وإنّهم لكاذبون ] ٢٩/١٢

و ذلك رداً على قول الذين كفروا :

[ وقال الذين كفروا للذين آمنوا اتبعونا ولنحمل خطاياكم ] ٢٩/١٢ .

ومن المعلوم في النظام القرآني أن ( الذين كفروا ) هم غير ( الذين أشركوا ) فهم غير عبدة الأصنام بالمعنى المعروف إذ لا يعقل أن يقدموا عرضاً كهذا للذين آمنوا إنما هم الكفار عصياناً في نفس المجموعة حيث كفر كثيرون داخل الجماعة الإسلامية وهم من المنافقين ، فالمعلوم أن المنافق كافر يخفي كفره ووجودهم داخل الجماعة الإسلامية هو أمرٌ معلومٌ من صريح القرآن عدا الآيات التي تتحدّث عن ارتداد بعضهم و تآمر آخرين مثل :

[ أن الذين ارتدوا على أدبارهم من بعد ما تبين لهم الهدى الشيطان سوّل لهم واملى لهم ]

إذن فالذين كفروا إنما كفروا بمثل ما كفر إبليس فلم ينكروا ربّاً ولا أنكروا الرسالة ولا القرآن وإنما كفروا من جهة تحكيم عقولهم واتباع أهواءهم وإخضاع الخطاب لها وفيه آيات كثيرة على طول القرآن .

وثمة آيات أخرى تتحدث عن حمل البعض لأوزار البعض الآخر أو أثقالهم التي ينوءون تحتها ومنه قوله تعالى :

[ ليحملوا أوزارهم كاملة يوم القيامة ومن أوزار الذين يضلونهم بغير علم ألا ساء ما يزرون ] ١٦/٢٥

وكذلك قوله تعالى :

[ وهم يحملون أوزارهم على ظهورهم ألا ساء ما يزرون ]

وذلك في حالة عودة الضمير في أوزارهم على مجموعة أخرى غير مجموعة الحاملين والذي هو المتحقق عندنا في النظام القرآني وعائدية الضمائر لاشتراك الآيتين بالنهاية وجري الحديث عن علاقة القادة بالاتباع.

فيظهر من ذلك عند النظر السطحي تناقض للآيات ولكن واقع الحال هو تأكيد الآيات بعضها لبعض في نظام محكم صارم لا يقبل تأويلاً آخر .

ويكمن الحلّ في إزالة التعارض إلى التأمل في الحمل والمحمول عنه والحامل فالآيات كلّها تؤكد حقيقتين :

**الأولى** : أنّهم لا يحملون عنهم قط إذ لا تزر وازرة وزر أخرى فالوزر باق ثابت على الموزور.

**الثانية** :أنّهم يحملون ( معهم ) لا عنهم ! إذ لما كانوا السبب في إضلالهم لكونهم قادة وأولئك اتباع فإنهم يحملون كامل أوزار ذواتهم مع أوزار أخرى تساوي مجموع أوزار الذين أضلوهم . ولكن إذا كان المخدوعون قد انخدعوا بغير علم منهم ولم يكن ثمة تقصير من قبلهم فإن الحمل يتضاعف على الحاملين ويحملون عنهم ذلك الجزء الخاص بعدم العلم ،

ولذلك جاءت ( من ) التي تفيد التبعيض في سياق العلم قال تعالى [ ومن أوزار الذين يضلوهم بغير علم ] ، ثم نكّر الأثقال المحمولة في آية أخرى مع أثقالهم وسميت أثقالاً بدلا من أوزار و ذلك في قوله تعالى :

[ و ليحملن أثقالهم وأثقالاً مع أثقالهم ] ١٣ /٢٩

وبصفة عامة تتوزع الأوزار والأثقال على الجميع بحسب النسبة والتناسب وبحسب المجموعات ومن هنا يتضاعف العذاب على مجموعات دون أخرى كما لاحظناه سابقاً .

على أن هذا الموضوع يحتاج إلى دراسة مفصلة غير هذه وكلّ ما نريد قوله هنا أنّه لا يوجد دليل شرعي بل ولا عقليٌّ بالمعنى الصحيح على قدرة غير المعصوم ( ع ) على براءة ذمة المكلّف بهذا الإلزام . فإنهم يحملون معهم وزرهم ولكن لا يحملون عنهم مطلقاً إذ لا يوجد حامل للوزر عن آخر الا في حالة عدم العلم وعدم التقصير في تحصيل العلم .

لكن الأعجب وهو ما يؤكد تحقّق نبوءة الرسول **(صلى الله عليه واله و سلم )** عن عقول آخر الزمان – أن الفقيه ليس بحاجة أصلاً ليورط نفسه بهذه الورطة ويقدم براءة ذمة للمكلّف إذا عمل بفتواه فما هي حاجته لهذا ؟ . هل حاجته إليه ليطمئن المكلّف على حساب نفسه ؟ أم ليثبت له أنّه استفرغ الوسع في تتبّع الأحكام بحيث أن الله لم يعد له أيّة حجّة على معاقبته أو معاقبة تابعيه؟ ! . إني اعتقد أن هذا وحده فيه من الجرأة على الله وتزكية النفس ومخادعة المكلّفين ما هو حجّة بالغة لأن يعاقبه الله تعالى على فعله إذ لا حاجة له إلى هذا سوى ما يريده من امتداح نفسه ، والظاهر أنّه قد أمن من مكر الله ، وهذا ما لا يفعله المعصوم ( ع ) نفسه وأن أفتى ببراءة الذمّة .

ذلك أن مصدر الحكم عند المعصوم هو مصدر مباشر فهو مجرّد راوٍ أو ناقل عن الله .

فكذلك أراد المعصوم ( ع ) تخليص الخلق والفقهاء من التبعة فقال انقلوا أحاديثنا – أيّ انقلوا ذات الحكم بنفس لفظه إلى المكلّف . فبهذا الطريق وحده يلقى بالتبعة على الراوي أوّلاً . ولمّا كان الراوي لم يذكر شيئاً من نفسه بل ناقل للخبر فقد ألقى بالتبعة على المعصوم ( ع ) ! .

ولا تحسب أنّ المعصوم ( ع ) يؤخذ من مأمنه ! فهو الآخر ناقل للحكم فيلقي بتبعته على رسول الله **(صلى الله عليه واله و سلم)**الذي أُنزل عليه الوحي ! ورسول الله **(صلى الله عليه واله و سلم)** لم يتقوّل هو الآخر على الله بعض الأقاويل إذن لأخذ منه باليمين وقطع منه الوتين فيلقي بالتبعة على الله ! . فإذا ارجع الخلق كلّ أمرهم إلى الله فاعظم به من رؤوف رحيم ! . وألاّ من ذا الذي يقوم أمام سخطه وغضبه سوى رحمته ؟ . ومن ذا الذي يحكم ببراءة نفسه حتى يحكم ببراءة غيره ما لم يفوّض الأمر إلى الله ؟

ولكن لن يعمل أحد من المكلّفين بهذه الطريقة سوى الشيعة ! . وبالطبع فإنهم ليسوا طائفة الشيعة بل أفراد منهم وربما من غيرهم عددهم ( سبعون ألفا ) في كلّ التاريخ القادم للوجود البشري منذ البعثة إلى القيامة ! . وهؤلاء فقط يدخلون الجنة بغير حساب وهؤلاء هم الذين يقول الإمام الصادق ( ع ) أنّهم يأخذون بحَجَزتنا أهل البيت ( ع ) فيقوم الأئمة ( ع ) فيأخذون بحَجَزة رسول الله (صلى الله عليه واله و سلم ) فيقوم رسول الله فيأخذ بحجزة الله ! .

أتدرى ما معنى يأخذون بحجزة بعضهم البعض ؟ يقول الأدنى للأعلى : أنا في عنقك خلّصني فإني ما افتريت عليك شيئا لا زدت ولا

أنقصت بل قلتُ ما قلت أنت لي فيقول الأعلى للأدنى : صدقت ! فيحمل عنه ، ويفعل بالأعلى كما فعل به الأدنى ثم يحملها كلّها رسول الله **(صلى الله عليه واله و سلم )** ويحمل ذنوب هؤلاء ( الشيعة ) فيغفر الله له ما تقدم منها وما تأخر كما هو في تفسيرها عند أهل البيت ( ع ) [١]

وهذا منتهى الحقّ والعدل ! إذ لا يقوم أمام الله وينجو إلاّ من سلم أمره إلى الله ، إذ لا يحمل أحد الا ما حمّله الآخر أم تحسب أن المرء يحكم بغير حكم الإمام ( ع ) ويخالفه ويرد عليه ويجعل عقله حاكماً على الشرع ويبرّيء ذمة الآخرين ثم يقول : أنال الشفاعة ؟ وسوف يحمل الشفعاء عني ما حملت ؟ . سيقولون له : كذبت ! لأنك أصلاً ما أقررت بذنب حتى نشفع لك بل حكمت ببراءة ذمة هؤلاء والآن عليك أن تحمل أوزارهم كاملة وحدك مع وزرك الخاص! .

سيأتي مزيد من الإيضاح في المسألة التالية .

## المسألة (٣٧) : رد احتجاجهم بورود لفظ ( الفتوى ) في النصوص

فمنه حديث الباقر ( ع ) لأبان بن تغلب قال :

[ **اجلس في مسجد المدينة وافت الناس فإني احب أن يرى مثلك في شيعتي** ][٢]

قالوا : يلزم منه جواز عمل الرواة بالفتوى والاجتهاد .

أقول : الاحتجاج به غريب عن موضوع البحث إذ يحتاج إلى إثبات أن الفتوى المذكورة مستندة إلى الحكم العقليّ والملازمة وما انبثق منها من قواعد أصولية أخرى وهي موضوع الخلاف وهو ممتنع بما مرّ عليك من

---

(١) البرهان ج ٢٥ /م٤ / ح ٧، ٨،٩

(٢) النجاشي في الرجال /٧

نصوص قرآنية وحديثية كافية ، بل النص يثبت عكس مطلوبهم تماماً لأن الفتوى المذكورة مشروطة بشروطها المذكورة في حديث أبي عبيدة مثلاً عن الباقر ( ع ) قال :

**[ من أفتى الناس بغير علم ولا هدى من الله لعنته ملائكة الرحمة وملائكة العذاب و لحقه وزر من عمله ]**

انتبه إلى ألفاظ : الرحمة – العذاب – الوزر وتذكّر الموضوع السابق .

إذن فهو مشروط بشروط : العلم والهدى من الله – والملازمة العقليّة إنما ظهرت أصلاً لحل الإشكال في العلم حيث لا يوجد قطع فكيف يصلح نص كهذا لتبرير العمل بها ؟ . ما لكم أين عقولكم التي تدّعون أنها تحكم باستقلال عن الشرع إذا كانت تقع في مصادرات مثل هذه ؟ .

وعلى ذلك فإن أمره ( ع ) لأبان بن تغلب يحمل شرطه معه فإن أبان يفتي بعلم وهدى من الله فيخرج عن محل النزاع أن لم نقل يثبت بطلان الاجتهاد بمعناه الاصطلاحي ، ذلك لأنه ناقل للحكم حافظ للنصوص وليس مجتهداً كما زعموا .

معلوم أن الإفتاء اصطلاح لا يقصد به الآن ما كان يقصد به في ذلك الزمان شأنه شان كلّ اصطلاحات الفقهاء مثل فقه واجتهاد وتقليد . والغريب أن الأصوليين يقرّون باختلاف اصطلاحاتهم عن المقصود اللغوي العام في الخطاب الإلهي لهذه المفردات ومع ذلك يحتجون بأحاديث وردت فيها هذه الألفاظ !! .

لذلك لا اعتقد بوجود ضرورة لذكر النصوص جميعاً فإنها تصلح لإثبات مقصودنا فقط دون مقاصدهم .

فالإفتاء وهو ذكر الحكم للمستفتي بأيّ وجه يعلم به الحكم الشرعي يختلف من شخص لآخر ، فإن إفتاء أبان بن تغلب وهو على هدى من ربه ولا مدخل لعقله في الحكم بل ينقله بأمانةٍ تامةٍ بنفس لفظه يختلف عن إفتاء ربيعة الرأي مثلاً الذي جلس في المجلس وكان الصادق ( ع ) حاضراً فجاء إعرابي فسأل ربيعة على المسألة فقال الإعرابي : أهو في عنقك ؟

فسكت ربيعة . وأعاد الإعرابي : أهو في عنقك ؟

فسكت ربيعة وفي الثالثة قال أبو عبد الله ( ع ) مجيباً الإعرابي :

**:[ هو في عنقه قال أو لم يقل وكلّ مفت ضامن ]** [1]

أقول أن آخر الحديث ( كلّ مفت ضامن ) هو قاعدة هامة ونص صريح تسقط بموجبه كافة مباحث المستقلات العقليّة فوراً .

**وبيان ذلك** : أن كلّ مفت ضامن للمكلّف وزر مخالفة الحكم فالفرق بين أبان وربيعة هو فرق جوهري وهو أن أبان ضامن بالنيابة وليس بضامنٍ فعلي نهائيٍّ إذ هو مضمون من قبل المعصوم لأن النص والحكم لا دخل له فيه مطلقاً .

وقد أقرّ الأصوليون بل والمدافعون عنهم أن رواة أهل البيت ( ع ) كانوا يذكرون نفس نص المعصوم بحيث إذا زادت مفردة أو نقصت لم يسمعوا بها من قبل كانوا يستغربون.

قال المطهري نقلا عن المبسوط للطوسي : (حتى أن مسألة لو غير لفظها وعبر عن معناها بغير اللفظ المعتاد لهم لعجبوا منها )![2]

---

[1] وسائل الشيعة ح ٢ /ب ٧ .

[2] مبدأ الاجتهاد في الإسلام / المطهري .

أما ربيعة الرأي فقد قال برأيه ما شاء وغيّر الحكم بلفظ آخر – وهنا إشكال لغوي – إذ يستحيل تطابق جملتين في المعنى ولذلك قلنا أن المجاز والترادف كان بدعة اخترعت من قبل أهل الكتابين لتحريف حكم الله وإدخال آراءهم فيها وألاّ فإن النظام اللغوي يأبى ذلك وعليه سليقة الخلق .

فمن أين يلقى ربيعة بالضمان على غيره ؟ ولذلك فلن يجد ما لم يكن قد تاب عن ذلك لن يجد ولياً ولا نصيراً ولا شفيعاً .

فلو مضيت في النص القرآني لملاحظة هذه الألفاظ وسبب حجب الولي والنصير عن بعض دون بعض لعلمت أن السبب فيه هو التسليم بالحكم الإلهي أو عدمه ! إبقاءه كما هو أو تغيير لفظة ومعناه أو كلّيهما. لذلك لا يجد هؤلاء شفعاء يشفعون لهم كالذين يحبّهم وهم الذين سلّموا . قال تعالى :

[ عليه ما حمل و عليكم ما حملتمّ ]-٢٤/٥٤

فلا يكون المرء من الشيعة حتى يرجع إليهم ويرد الحديث لهم لا عليهم إذ كيف يحكم على الشيء بعقله ثم يطلب من الإمام ( ع ) أن يحمل عنه إذا اخطأ ؟ إنما يحمل عنه إذا اقتصر على النقل وإنما يتحمل الإمام ( ع ) ما حمّله الرسول( ص ) و يتحمل الرسول (ص) ما حمله الله . فكذلك على الفقيه أن يتحمل ما حمله الإمام فإنه لا يقدر عليه بل لا تقوم له السماوات والأرض بأجمعها فإذا جهلت من هو الإمام فاعلم أنّه نور الله الذي ضرب به الأمثال فقال مثل نوره كمشكاة .. الآية .

لذلك قال الصادق :

**[ والله ما كلّف الله تعالى أحدا ذلك الحمل غيرنا ولا استعبد أحدا سوانا وأن عندنا شيئا من ذلك أُمرنا بتبليغه**

**عن الله Y فبلغنا ما امرنا بتبليغه عنه تعالى من نجده فلم نجد له موضعاً ولا أهلا ولا حمالة يحملونه ...].**

أقول : هذا النص الذي يتحدّث عن الحمل و كيفيته يلخّص لنا كلّ ما نريد قوله بأوجز عبارات وأبين مفردات ممن أوتوا جوامع الكلم ولذلك سأنقل لكم تمامه :

قال ( ع ) : **[... فلم نجد له موضعاً ولا أهلا ولاحمالة يحملونه حتى خلق الله أقواما خلقوا من طينة خلق منها محمد (صلى الله عليه واله و سلم ) و ذريته ( ع ) من نور خلق الله منه محمداً و ذريته و صنعهم بفضل صنع رحمته التي صنعه الله تعالى منها فبلغناهم عن الله Y ما امرنا بتبليغه فتقبلوه واحتمّلوه و بلغهم ذكرنا فمالت قلوبهم إلى معرفتنا و حديثنا فلولا أنّهم خلقوا من ذلك لما كانوا كذلك قبلوه واحتمّلوه ثم قال ( ع ) [ أن الله خلق قوما لجهنم والنار فامرنا أن نبلغهم كما بلغنا أولئك فاشمأزوا منه و نفرت قلوبهم وروده علينا ولم يحتملوا و كذبوا به ]وقالوا ساحر كذاب فطبع على قلوبهم وأنساهم ذلك ثم أطلق ألسنتهم ببعض الحقّ فهم ينطقون به و قلوبهم منكرة ليكون ذلك دفعاً عن أوليـاءه وأهل طاعته ولولا ذلك ما عبد الله في أرضه فامرنا بالكف عنهم والسر والكتمان منهم ثم رفع يده وبكى وقال :**

**[ اللهم أن هؤلاء شرذمة قليلون فاجعل محياهم محيانا و مماتهم مماتنا ولا تسلط عليهم عدواً لك فتفجعنا بهم ...][١].**

إذن فالعجب كلّ العجب من قول المطهري :

---

[١] بصائر الدرجات ج ٢ /١٥٥ . قال ورواه في الكافي في باب فيه نتف وجوامع من الرواية في الولاية .

( لقد كان ظهور الحركة الإخبارية كارثة على حياة الشيعة العلمية والعقليّة )!!

متناسياً أنّه قال قبل ذلك أن الاجتهاد والفتوى والتقليد وقواعد الأصول لم تكن سوى قواعد سنّية المنشأ لا وجود لها عند الشيعة إلى زمن العلامة الحلّي .

إذن فالحركة التي جاءت طارئة على الشيعة هي الأصولية فالإخبارية هي السيرة الأولى فكيف اصبح الأصل هو الكارثة ؟ . فقارن أقواله ما بين صفحة (١-٤٤) ستجد جملة من التناقضات الغريبة هذه اقلها شانا وهو أن الأصل كارثة والطارئ هو الصحيح وكأن وجود أهل البيت ( ع ) كان مانعاً عن دخول الصحيح إلى التشيّع ، ذلك أنّه فسر امتناع الشيعة الأوائل عن الأصول السنية هو لوجود المعصوم ( ع ) بينهم . نعم لم يكونوا بحاجة إلى الأصول المبتدعة لأنهم القوا بأصول عملية ثابتة لقواعدهم فأما أن تكون طريقتهم صحيحة فالطارئ هو الكارثة وأما أن تكون خاطئة ، فعلامَ إذن يتبنّى الأصوليون مبدأ الإمامية ؟ .

إنما وجدوا فرصتهم بعد الغيبة فأدخلوا المستقلات العقليّة بديلا للقياس الذي حاربه الأئمة ! والمستقلات العقليّة اعظم شراً من القياس في الاصطلاح – لأن القياس الذي حاربه الأئمة هو ذاته المستقلات العقليّة كما سترى في موضعه . إنما هي فتنة ( ولتعلمن نبأه بعد حين ).

## المسألة (٣٨) : الرد على احتجاجهم باجتهاد الرواة

واعتمّدوا أيضاً على نصوص ذكروا أن الرواة اجتهدوا فيها واتخذوا منه دليلاً على جواز الاجتهاد بمعناه الأصولي وفيه حديثان : **الحديث الأوّل** :

قالوا فمن ذلك حديث ابن بكير قال : قلت لأبي عبد الله ( ع ) الرجل يغمى عليه يوماً أو يومين أو الثلاثة أو الأربعة أو اكثر من ذلك كم يقضي من صلاته ؟ . قال ( ع ) : ألا أخبرك بما يجمع لك هذه الأشياء ؟ كلّما غلب الله عليه من أمر فالله اعذر لعبده . ثم قال هذا من الأبواب التي يفتح كلّ باب منها ألف باب[1].

أقول احتجاج الأصوليين به عجيب لأنه إنما يثبت بطلان الاجتهاد بمعناه الأصولي تحديداً . إذ لو نظرت إلى عملية الاجتهاد كلّها لوجدتها تطلب معذرية المكلّف فيما غلب الله عليه من أمر خصوصاً – إذ لا إشكال فيما فيه نص صريح إذ القاعدة : [ لا اجتهاد في النص ] – تطلبها من الإصرار على معرفة الحكم ولو ظناً . تُرى فما معنى الاجتهاد إذن ؟ أهو إظهار الحكم الشرعي للمكلّف فيما ليس فيه نص ؟ إذن فهذا الحكم ليس حكما شرعيا ما دام النص مفقوداً . أم هو نفس النص بعد التحقق منه ؟ لكنهم قالوا : أن الحكم هو ذاته الخطاب أي النص على التعريف فماذا يفعل المجتهد للنص ؟ . بالطبع يضع عليه توقيعه بالموافقة والقبول أو الرفض ! .

لقد وجدتُ عشرات النصوص العلمية خصوصاً في علم الفيزياء والفلك والنجوم وضعت عليها إشارات الضعف وتعليقات تنبئ عن الرفض لعدم انطباقها على علم الهيئة والطبيعيات القديم ومنها مثلاً :حديث جبل قاف ، حديث السماوات السبع والارضين السبع للرضا( ع ) ، حديث المدائن التي في السماء ، حديث عوالم السماء ، حديث الزلزال ، ... الخ في وقت تضمّنت تلك النصوص مفاتيح لآخر ما توصلت إليه أبحاث علوم الفلك والفيزياء في هذا العصر وأخصّ منها علوم التسعينات تحديداً . لماذا

---

[1] وسائل الشيعة –ب /قضاء الصلاة /ح ٨

ضعّفت تلك النصوص ؟ وهل حدث مثل هذا لنصوص شرعية؟ . بالطبع لأن الذين ضعّفوها قوم جهال من الجهتين من جهة فهم لغة النص والخطاب الإلهي عموماً ومن جهة جهلهم بالأشياء المحيطة بهم في الطبيعة ! .

وإذا كان هذا هو حكم الفقيه في نصوص الطبيعة بالرغم من تأكيد القرآن ومعراج الرسول على تعدد العوالم وسعة الكون وكثرة أسراره ومجهولاته ، ترى ماذا كان مقدار الصدق والصحة في حكمهم على نصوص العقائد وما يخص الشرائع والمعاد والموت والبرزخ والجنة والنار والحساب وما يتعلق بها ؟ بالطبع نحن لا نقول لا تدرس النص واحفظه و ردّده كما يفعل الببغاء ! بل نقول لا تحكم على النص وهو آتيك من فوق ، إذا جهلت معناه ولم تدرك مغزاه وتعارض مع مسلماتك فدعه جانباً ولا تحكم عليه لأنك إذا أخطأت حكم عليك بل إذا صدقت في الحكم شكى النص إلى مرجعه ، شكى إلى الله لأن مصدره الفعلي هو الله والمعصوم ( ع ) ناقل أمين لا غير .

كلّ ما يفعله المجتهد إذن هو أنه يتحقّق من ظنّية الحكم أي أنّه يحقق اليقين بكون الحكم حكما ظنياً بيد أنّه يقول هو حجّة والعمل به مبرئ للذمة بينما العكس هو الصحيح وهو غياب العلم بكونه ظناً هو المبرئ للذمة لأن ما ليس فيه نص فهو من الباب الذي (غلب الله عليه من أمر ) فهو فيه اعذر لعبده .

قال بعضهم معلقا على الحديث السابق :

( فتنطبق هذه القاعدة على بعض الموارد الغير منصوصة واستنباط الحكم منها لا يخرج عن الاجتهاد )[1]

---

[1] **الفتوى والاجتهاد /٢٥**

أقول : إن كان يقصد به الاجتهاد بمفهومه اللغوي فهو كذلك . لكن المعلوم ليس هذا المقصود لأنهم اقروا بغياب هذا الاصطلاح في ذلك العهد كما ذكر ذلك المحقق الصدر وغيره . فأين هو الاستنباط الذي يجري على هذه القاعدة ؟ .

إذ أول شيء يفهم منها هو معذرية المكلّف فيما هو مظنون وليس فيه نص كما اقرّ هو في العبارة ! إذن فقد اسقط العملية الاجتهادية كلّها بنفس العبارة ولم ينتبه للأمر لأن القاعدة تعالج الموارد غير المنصوصة فلا يبقى شغل للمجتهد . إذن فلا يوجد شيء هنا يسمّى ( الاستنباط) في عملية الاجتهاد لأن الاستنباط قد تمّ كاملا على يد المعصوم ( ع ) ، فإذا كان يسمّي تطبيق القاعدة على الحالات التابعة لها استنباطاً فقد توهم إذا المكلّف هو الذي يفعل ذلك لا الفقيه وعلى الفقيه تقع مسؤولية نقل هذه القاعدة فقط وما وصله من علم مرتبط بتطبيقها على حالاتها فيساعد الجاهل في إجراء التطبيق لا غير.

والدليل على أنّ عملية الاستنباط قد اكتملت بنفس حديث الإمام ( ع ) اعتراف الأصولي بأنّها قاعدة فماذا يفعل الأصولي إذا كانت الأحاديث تنطوي على القواعد التي يحاول التوصل إليها ؟

فالقواعد إذن موجودة وهي ذات النصوص لا غيرها . الفقيه إذن يقوم كما يفهم بفهم هذه القواعد ، الفقيه إذن هو المحدث الذي يحفظ النصوص بوعي وإدراك وإيمان بها ! وعليه حديث الأربعين الشهير وليس الفقيه هو الذي يحكم على النصوص بقواعد يضعها خارج الخطاب وفق مبادئ عقليّة اتفق عليها مع الأصولي .

ماذا يفعل ابن بكير حينما اخبره الإمام ( ع ) بالقاعدة ؟ هل هناك دليل على أن ابن بكير إذا جاءه رجل يسأل نفس المسألة يقول له مجيبا :

ليس عليك إعادة بحيث لا يعلم المكلّف لماذا وكيف ومن أين جاءت الإجابة ؟ كلا بالطبع . بل يخبره بنفس القاعدة فلعله يستخرج منها أبوابا من مليون باب يفتح منها كما قال الإمام . والدليل على ذلك أن ابن بكير ما اخبرنا أن من أغمي عليه لا يقضي الصلاة ! بل نقل لنا أنّه سأل كذا وأجيب عليه بكذا .

أما رسائل الفقهاء اليوم فإنها لا تتضمن أيّة قواعد يتفقّه المكلّف بها في دينه بل أحكاما جاهزة بألفاظ الفقهاء الملتوية والتي فيها عشرة احتمالات في كلّ مسألة بحيث أن اغلب المكلّفين لا يحسنون الفرز بين تلك الاحتمالات ولا يعلم المكلّف من أين جاءت ؟ و كأن واجبهم احتكار النصوص ومحاربة معارف الأئمة من أن تصل إلى المكلّف والدليل على ذلك أنّهم يقفون بوجه كلّ وجيهٍ وكلّ محبٍ لآل البيت ( ع ) حينما يرغب بنشر وطباعة أحاديثهم وينشرون بين العامة أن تلك النصوص ليست للائمة ( ع ) وأنها منتحلة ! .

فمن أين يعلم ملكوت السماوات والأرض حتى يزعم أن حديث الرضا ( ع ) في السماوات السبع والارضين السبع مخالف ( للمعقول والحس ) حسب تعبيره ؟ لأنه بزعمه يناقض علم الهيئة ! كما صرح به الشهرستاني . عن أيّ علم هيئة يتحدّث هؤلاء وليس لديهم من علم الهيئة إلا قبة بطليموس الفلكية ؟ أم يزعم أن أوهام بطليموس هي أصحّ من كلام الإمام الرضا ؟ فالآن أخزى الله القائل بعلم الفلك الحديث حينما اكتشف أن بطليموس وقبته ليست الا أوهام عجائز لا أساس لها من الصحة وأن الارضين السبع منفصلة وكلّ ارض لها سماءها الخاصة بها كما قال الرضا ( ع ) .

أما قوله في الاحتجاج بالحديث أن هذا ( لا يخرج عن الاجتهاد ) فهو كذلك ولو على اصطلاح الفقهاء لكن عدم خروجه لا يعني أن عملية الاجتهاد هي كذلك بكاملها لأن اغلب الاجتهاد هو ما ارتبط بقواعد وضعها الأصولي لا المعصوم وهي موضوع الخلاف ومحل النزاع فأين الإجابة وأين الدليل ؟ .

**الحديث الثاني :**

قالوا : ومنه حديث عبد الأعلى قال : قلت لأبي عبد الله ( ع ) : عثرت فانقطع ضفري فجعلت على إصبعي مرارة فكيف اصنع بالوضوء ؟ قال ( ع ) يعرف هذا وأشباهه من كتاب الله Y قال :
[ ما جعل عليكم في الدِّين من حرج]  امسح عليه .

قال المدافع : ( يدل هذا بوضوح على جواز الرجوع إلى القواعد العامة المذكورة في الكتاب الكريم واستنباط الحكم منها ) [1] .

أقول هذا غريب جدا مع فرض صحته ! لأني أتساءل عن القواعد التي أخرجها الأصوليون من الكتاب الكريم ؟ قطعاً ليست هناك قاعدة واحدة أخرجها الأصوليون من الكتاب ولا يستطيعون . بل عرضنا المستقلات العقليّة كما رأيت على كتاب الله وعلى السنة فإذا هي أوهام و مخالفة للكتاب . ومن أوضح الأباطيل الحكم بحجّية الظّن وتقسيمه إلى معتبر وغيره مع أن صريح الكتاب لا يجعل أيّ قيمة للظن ولو كنسبة احتمالية لأنه قال :

[ وان الظّن لا يغني من الحقّ شيئاً ]  ٥٣/٢٨

وإذن فهو لا يغني شيئاً من الحقّ إذ لو أغنى بنسبة واحد بالمائة  من الحقّ لما قال هذه العبارة . وإذن فالظّن لا قيمة علمية له مطلقاً أوَ ليس

---

[1] الفتوى والاجتهاد /٢٦

هذه قاعدة واضحة في الكتاب وقد خالفوها . والأغرب من ذلك هو المضي قدماً في مخالفة هذا النص الإلهي الذي يتحدّث عن القيمة العلمية للظنّ تحديداً بدعوى ورود نفس اللفظ ( الظّن ) في مورد مديح للمؤمنين حيث قال تعالى :

[ الذين يظنون أنّهم ملاقوا ربهم ]-٢/٤٦

يحتجون بهذه الآية مع أن الموضوع مختلف كالاختلاف بين عالم الغيب وعالم الشهادة .

إذ يجب التفريق بين أنواع اللقاء أوّلاً وموضوعه ، لتتعرّف على قيمة الظّن في كلّ موضوع . فالظّن إذ يرد في قبال الحقّ والحكم الشرعي وهو في الخطاب والخطاب هو الحقّ فإن الظّن لا قيمة له من الناحية العلمية .

ولكن إذ جاء الظّن في موضوع غيبي أنكره أكثر الناس باستثناء أهل اليقين وهو المعصوم فإن الظّن بوقوعه هو درجة من درجات الإيمان توجب المدح لأنها توصل إلى اليقين في النهاية خلافاً للظن في الواقع الموضوعي . ولذلك قال تعالى :

[ و هدى و رحمة لعلهم بلقاء ربهم يؤمنون]٦/١٥٤

ذلك أن الآخرين كذب أكثرهم بهذا اللقاء قال تعالى :

[ الذين كذبوا بلقاء الله وما كانوا مهتدين ] -١٠/٤٥

[ وان كثيراً من الناس بلقاء ربهم لكافرون ] -٣٠/٨

[ الا أنّهم في مرية من لقاء ربهم ]-٤١/١٥٤

[ وأما الذين كفروا و كذبوا بآياتنا و لقاء الآخرة أولئك في العذاب محضرون]

إن لقاء الله مختلف جداً عن لقاء الآخرة . فالمؤمن إذا أيقن بلقاء الآخرة فلن يوقن بلقاء الله الا بإشارة إلهية مبشرة بهذا اللقاء لأن لقاء الله فيه

الخير كلّه فهو غير متحقّق مع الذين كفروا وإن كان المتحقق لقاء الآخرة إذ لا يكلّمهم الله ولا ينظر إليهم ولا يزكيهم كما ذكرته آيات أخرى ، فانتبه الآن للعلاقة الآتية :

لقد ارتبط الخسران بتكذيب لقاء الله إذ لم يأت بمفردة معه تدل على العذاب بل المنع من الخير والهداية فافهموا نظام القران أوّلاً قبل أن تحتجّوا به لأن ما تذكرونه من الاستشهاد بالكتاب إنما هو ورطة عليكم وحجّة تثبت جهلكم الشنيع به قال تعالى :

[ قد خسر الذين كذبوا بلقاء الله وما كانوا مهتدين ]-

إذن فاليقين بلقاء الله مرحلة عليا من الإيمان علل الخطاب ( تفصيل كلّ شيء) بها . فانظر إذن كيف انقلبت المعادلة وذلك حيث قال:

[ يفصل الآيات لعلكم بلقاء ربكم توقنون ] -١٣/٢

وعلى ذلك فالظّن بلقاء الله إنما يحكي مرحلة دون هذه ولكنها متقدّمة جداً بالإيمان لأنها أعلى من اليقين بلقاء الآخرة لاختلاف اللقاءين بل لاختلاف الحكم نفسه كما سأوجز . ولكن لو اقتصروا على موارد الظّن في الواقع الموضوعي من غير فحص ولا تدقيق لكان فيها الكفاية على بطلان هذا الزعم لأنه قرن هذا الظّن بالأكثرية المنحرفة وبأهل الضلالة والذين لا يريدون أصلاً تحقيق علم فعلي بالأشياء أو الأحكام الشرعية :

[ وما لهم بذلك من علم أن هم الا يظنون ]-٤٥/٢٤

[أن يتبعون الا الظّن وما تهوى الأنفس وقد جاءهم من ربهم الهدى ]-٥٣/٢٣

[ إن تتبعون الا الظّن وإن انتمّ الا تخرصون ]٦/١٤٨

لاحظ أن الظّن هنا مقترن بالتخرّص وهو في مقابل العلم والهدى واتباع لما تهوى الأنفس فلا يحمل أيّة قيمة علمية بالمرة . فلماذا إذن

امتدح الذين يظنون أنّهم ملاقوا ربهم ؟ . لأن هذا هو موضوعنا فانتبه جيداً : إذ لو كانوا على يقين من لقاء الله لكان ذلك حكماً مستقلاً ، إذ لا يحكم بهذا حتى الأولياء لأن لقاء الله تعالى يترتب عليه ثواب ، هو دخول الجنة فمن ذا يحكم حكماً قطعياً أنّه سيدخل الجنة؟

فالاستشهاد بالآية إذن معكوس لأن موضوع الظّن هنا مختلف وموضوعه هو ذاته موضوع البحث فهو سبحانه يمتدح هؤلاء لأنهم لم يحكموا حكماً قطعياً في أنّهم سيلاقوا ربهم بالرغم من أن وعد الآخرة وعد حتمي وفق النص إذ لا قدرة لأحد أن يزكي نفسه إلا بتزكية من الشارع نفسه . وما اخبر به المعصوم ( ع ) عن فضل نفسه إنما هو جزء ضئيل جداً مما اخبره به الشارع ومع ذلك يبقى لقاء الله تعالى بالنسبة له ظناً لأنه تعالى لا يلاقيه إلا موقن باللقاء . وهذا اليقين هو باللقاء عموما لا لقاءه هو . فلاحظ الاختلاف بين الفعل والاسم في قوله تعالى [ يظنون أنّهم ملاقوا ربهم ] والاسم في قوله تعالى [ لعلهم بلقاء ربكم توقنون ]- وليس بلقائكم ربكم بل باللقاء نفسه كواقعة .

وعلى ذلك يصبح الظّن مرتبطاً بموضوعه فإذا كان موضوعه الحكم على أمر غيبي مستقل عن أخبار الشرع تفصيلا ومندرج في عمومه فإنه يحسن وإذا كان الحكم على النص نفسه وعلى التفاصيل ذاتها فإنه قبيح فاصبح الظّن جزءان بعضه أثم وبعضه حسن ولذلك قال تعالى :

[ اجتنبوا كثيراً من الظّن أن بعض الظّن إثم ]-٤٩/١٢

لأنه جمع الظّن كلّه في لفظ المعرف ولم يربطه بموضوع محدّد فيقول ظن بكذا وكذا ولذلك قسمه إلى قسمين لأن الظّن الحسن داخل في المجموع مثل ظن موسى ( ع ) عن عاقبة فرعون حيث قال له

[ وأني لأظنك يا فرعون مثبوراٍ]-١٠٢ /١٧

فهذا حدث مستقبلي من الغيب ومنشؤه قوة إيمان موسى ( ع ) و حدسه الإلهامي ومع ذلك فلا يقول أنّه مستيقن من عاقبة فرعون لأن الأمر لله أن شاء ثبره وأن شاء هداه فلا يسبق موسى ( ع ) ربه بالحكم وهو ظّن مختلف بل مناقض للظن في موضوع العلم والحقّ المرتبط بالحكم الشرعي الواصل إلينا إذ يقبح فيه الظّن ولا يغني عن الحقّ شيئاً.

نعم الإعتباط اللغوي هذا ديدنه دائماً فهو يأتي بالشواهد التي هي ضده غير مبال بالنتائج لأنه لا ينظر إلى النصوص الأخرى ولا يحاول استخراج قواعد ومبادئ يزول بها التناقض بين النصوص بل ذكرنا مرارا أن التناقض الظاهري الوهمي هو من مبتدعات الإعتباط ونتيجة محتومة لطرائقه اللغوية .

إن موضوع البحث هو الخطاب الشرعي فإذا تحول الحكم الشرعي إلى ظّن فماذا يبقى من الدِّين ؟

سيقول كلّ فرد بالظّن بما يحلوا له و يقول هذا ظنّي الخاص وهو معتبر عندي وعند اتباعي فلا يبقى شرع ولا نبوة ولا حكم من الأحكام فإذا جاء الخطاب وهو ( هدى ) أوجب ذلك زوال الظّن . وهل هناك أوضح من هذه الآية :

[ أن يتبعون الا الظّن وما تهوى الأنفس وقد جاءهم من ربهم الهدى]- ٥٣/٢٣

فلنرجع إلى الحديث ونرى مدى صحة قول المدعي : أنّه يدل على جواز الرجوع إلى الكتاب الكريم واستنباط الأحكام منه !

أفلا تلاحظ المغالطة في هذا الاستنتاج ؟ لأن الذي يفعل ذلك لابد له من استبعاد أيّ حكم عقليّ أوّلاً ولا بد من معرفة شاملة بالكتاب ثانياً و بالأشياء موضوع الأحكام ثالثا وهذا ما لا يفعله إلا المعصوم ( ع ) فيرجع

الحكم إليه مرة أخرى و ينتفي هذا الاستنتاج . ودليل ذلك فيه فالإمام ( ع ) هو الذي استخرج القاعدة ولم يأمر باستخراج القواعد من الكتاب . فإذا صدقوا فليأتوا بنص واحد فيه إذن من المعصوم بهذا العمل فضلاً عن الأمر . بل ذكرت أحاديث الأئمة عكس ذلك تماماً وهو أن المعصوم ( ع ) هو الذي يستخرج الأصول من الكتاب وهذا يدل على أن أحاديثهم ( ع ) هي الأصول . ولذلك سماها الكليني ( الأصول ) .

ومنه حديث هشام بن سالم عن الصادق ( ع ) قال :

**[ إنما علينا أن نلقي إليكم الأصول و عليكم أن تفرعوا ]**[1]

أليس غريباً بعد ذلك أن يؤتى بهذا النص للاستشهاد بجواز الاجتهاد بالمعنى المذكور ووضع قواعد لأصول الفقه ، لأن الإمام جعل الأصول من واجباته هو بلفظ ( علينا ) و جعل التفريع من واجبات المكلّفين بلفظ ( عليكم ) .

ولكن البعض يتكلّمون كما يشاءون والناس تصدّقهم فيما يقولون فقد قال المدافع بصدد هذا الحديث : ( إن وظيفة المعصومين ( ع ) بيان الأصول والقواعد العامة ووظيفة فقهاء الرواة تفريع الأحكام عليها واستنباطها منها ) [1]

وهذه جملة ملتوية متناقضة :

**أوّلاً** : إن المعصوم ( ع ) إذا بيّن الأصول والقواعد العامة فقد انتهى الأمر إذ لم يبق موضوع لعلم الأصول فماذا يقول إذا قلنا ( من فمك أدينك ) ! .

---

[1] الوسائل ب /٦/ح٥١

[1] **الفتوى والاجتهاد /٢٩**

**ثانياً** : إنه سماهم فقهاء رواة للإيحاء بقيامهم بنوع من وضع الأحكام أو القواعد العامة بينما هم رواة فهم فقهاء على المعنى القرآني لا المعنى الأصولي .

**ثالثاً** : قال أن وظيفتهم تفريع الأحكام فهذا ما فعله الأصوليون في الواقع فحصل الالتباس في الأقسام وخلط بينها ، لأنهم أدخلوا آراءهم وفرّعوا الأحكام نفسها بينما التفريع يجب أن يكون للقواعد نفسها .

**رابعاً** : أضاف من عنده لفظ ( استنباطها ) ليوهم القارئ أن الراوي كان يضع أحكاماً أصوليةً بجوار أحكام المعصوم وقواعده وهي أشياء لا وجود لها في النص .

هل تسمى هذه الطرائق في الإثبات من الأدّلة العلمية في شيء ؟ .

## المسألة (٣٩): استشهادنا بقول المحقق الصدر لنقض الملازمة

و يمكن الاستدلال على نقض الملازمة من قول المحقق الصدر حيث قال :

( لا أثر لهذا النقاش لأن هذا الدليل العقليّ وإن كان حجّة ويسوغ العمل به لكنا لم نجد حكماً واحداً يتوقف إثباته على الدليل العقليّ بهذا المعنى . بل كلّ ما يثبت بالدليل العقليّ فهو ثابت في نفس الوقت بكتاب أو سنّة )[١]

أقول : يتضمن هذا النص جملة من الأمور التي لا يمكن الجمع بينها الاّ بنقض الملازمة :

**الأوّل** : إن الدليل المسمى بالعقليّ لا أثر له حسب هذا النص بصفة كاملة إذ لم يجد حكماً واحداً يتوقف عليه وهذا حق ، لأن الله تعالى اجل واعظم من أن يجعل الدليل مدلولاً عليه فليس للعقل قدرة أصلاً على حكمٍ مستقلٍ يصحّ به إثبات حكم شرعي حتى يتوقف عليه .

وناتجه الوحيد – أيّ هذا الاعتراف – أن الحكم العقليّ بلا موضوع أصلاً إذ لا يوجد له موضوع يقع عليه وإذن فهو وهم .

لكن الغريب أن المحقّق قال في عبارةٍ اعتراضيةٍ – وإن كان حجّة و يسوغ العمل به . وهي عبارة غريبة في النص مثل غرابة وجود النقيض داخل نقيضه ، فيكون الدليل العقليّ حجّة في ماذا ؟ ويسوغ العمل به في ماذا ؟ إذا كان لا يوجد موضوع يتوقف عليه ؟ أو حكم يُنتظر منه البتّ فيه ؟

**الثاني** : إن النصّ الآنف الذكر يصرح بعدم وجود ثمرة من الدليل العقليّ . وعزا ذلك إلى ثبوت الحكم في الكتاب أو السنة ، ومعلوم أن

---

[١] الفتاوى الواضحة /ج١/١٥

الدليل العقليّ هو دليل عقل العقلاء بعد اكتمال الخطاب فهو متأخر عنهما لا معهما ولا متقدم عليهما .

إذن فقوله بثبوت الحكم ( في نفس الوقت ) هي محاولة لإخراج المستقلات العقليّة من الأسبقية التي نوّهت لكم فيما سبق عن أهميتها في فهم الملازمة .

وعبارة ( في نفس الوقت ) عبارة مبطلة لأصل الدليل العقليّ .

يظهر أن السيد أراد الجمع بين أمرين : الإقرار مع الأصوليين بالملازمة العقليّة والإعلان عن عدم وجود ثمرة منها !! . وهما متناقضان تماماً . إذ معلوم أن الملازمة باطلة في حال عدم وجود ثمرة بها .

**وبيانه** : إن الموضوع هو هل يحكم العقل باستقلالٍ تامٍ عن الشرع بقبح أو حسن شيء ؟ وهل يلزم بعد فرض أن الجواب نعم – هل يلزم أن يقع الحكم الشرعي مطابقاً لحكم العقل ؟ وهل يلزم من ذلك بعد فرض صحته حجّية حكم العقل – ولو من غير معرفة بالحكم الشرعي؟

والجواب الأصولي على الجميع : نعم . يلزم . ولابد أن يأتي الحكم الشرعي بمقتضى الحكم العقليّ ، وإذن فالثمرة تأتى تحديداً من التلازم كما هو بيّن .

إذن فاشتراكهما في الوقت لا ثمرة فيه فعلاً ولكن ما لم يصرِّح به هو أن الملازمة لو كانت حقاً فمن المحال أن يكون الحقّ بلا ثمرة !!

فهل أراد الصدر التمّلص من الملازمة بحيث لا يثير ذلك سخط الأصوليين ؟ أم التبس عليه الأمر ؟ الله تعالى أعلم .

## المسألة (٤٠): **نقض الملازمة بحديث موسى بن جعفر ( ع )**

هذا هو حيث هشام بن الحكم عن الكاظم( ع ) وهو وحده كافٍ لإبطال الملازمات العقليّة فوراً لأنه محكم الألفاظ ويجعل العقل حجّة ولكنه يقرر فيما هو حجّة ولمن هو حجّة وعلى من وكيف ؟ ورغم قصره فهو من جوامع الكلم .

ولكن الغريب أننا بعد أن أردنا الاستشهاد به وجدنا بعضهم قد استدلّ منه على الملازمة ! وأني لأثبّت للقارئ الكريم نص الحديث واطلب منه التمّعن فيه وتدبره فإنه من كلام قوم لا ينطقون عن الهوى.

الكافي في كتاب العقل عن هشام بن الحكم عن موسى بن جعفر ( ع ) قال :

**[ يا هشام أن الله على الناس حجتين حجّة ظاهرة وحجّة باطنة فأمّا الظاهرة فالرسل والأنبياء والأئمة ( ع ) وأمّا الباطنة فالعقول ]**[1]

تأمل أخي القارئ في هذا النص فهل ترى فيه أن العقل حجّة للإنسان على الله أم العكس ؟ إنّه حجّة لله على الإنسان .

وإذا كان الإنسان هو العقل فهل يجوز أن تقول أنّ العقل حجّة على العقل ؟ أم أنّه حجّة على عنصر آخر هو ذات الإنسان ؟

ألا ترى كيف أشار النص إلى وجود العنصر الذاتي للإنسان وهو القلب ؟.

وإذن فلله تعالى حجّتان على ذات الإنسان الرسل والأولياء من جهة والعقل من جهة أخرى ، ذلك أنّه لو ترك عقله ليحسب له الأشياء كما هي ويحكم عليها بأوّلياته لحكم بوجوب طاعة الحجّة الظاهرة وهم الرسل

---

[1] **الكافي / ج١ / كتاب العقل**

والأولياء . ومحال أن يحكم بحجّة نفسه لنفسه ووجوب طاعة ذاته ، إذ لن يكون في هذه الحالة حجّة لله على الإنسان بل حجّة للإنسان على الله !! .

فهل ترى كيف يفضح هذا النص المحاولات الشيطانية للملازمات العقليّة ؟ .

ولا يستطيع الأصوليون الزعم بان الإنسان وقراراته جميعاً هي قرارات العقل بغض النظر عن وجود ذات آمرة للعقل . إذ يصبح كلّ شيء بالمقلوب ويكون الناتج أسوأ من سقوط الملازمة وحدها .

**وبيانه :** أنّه سيكون الرسل والأئمة ( ع ) حجّة على العقل – إذا كان العقل خالصاً هو الإنسان خالصاً ولا وجود للذات وإرادتها – ويكون العقل حسب الحديث محجوجاً ، والناتج سيكون أسوأ من حيث أن العقل يفقد بهذا كلّ أحكامه بما في ذلك الأوّليات المركوزة فيه بالفطرة و يصبح محجوجاً على الإطلاق فلا تبقى له قيمة بالمرة .

أطلب من العلماء والدارسين قراءة النص وهذا التعليق مراراً ليتبيّن لهم الأمر.

## المسألة (٤١): إبطال آخر للمستقلات العقليّة عن طريق تعريف القياس

وليكن تعريف المظفر المأخوذ كما يظهر من تعريف القياس عند أهل السنة قالوا :

( هو إثبات حكم في محل بعلّة لثبوته في محل آخر بنفس تلك العلّة )[1]

وهذا هو نفس تعريف أهل السنة له حيث وجدته في الكثير من مصادرهم .

---

[1] أصول الفقه /ج٣/١٨٣

المقصـود بالعلّـة هنـا علّـة التشـريع وملاكـه الخـاص بـه . ولكـن الأصوليين من الإمامية أنكروا القياس وحاولوا إبطاله بمختلف السبل لتأكيد الأئمة ( ع ) على بطلانه بهذا الاصطلاح عينه .

لكـنهم تناسـوا أن ( القيـاس ) المقصـود عنـد الأئمـة لـيس هـو عـين اصطلاح أبي حنيفة ! بل هو عام والمقصود به الملازمات العقليّة تحديداً ، حيث يكون قياس أبـي حنيفـة فرع منهـا لا غيـر ، كمـا سيأتيك فـي أركـان القياس .

ولكن وبغض النظر عن هذا فقد غفلوا عن انطباق التعريف . بعد إقرارهم أنّه قياس أبي حنيفة – غفلوا أنّه ينطبق على الملازمة ذاتها .

وبيانه واضحٌ جدا لأقل الناس علماً : فالعقل إنّما حكم بالملازمة بين حكمين : حكمه هو وحكم الشارع لاشتراكهم في العلة حسب ما ادّعى ، وهذه العلة هي أن كلّ واحد منهم يحكم بحسن الحسن وقبح القبيح !!

فإن أبو حنيفة يأخذ حكماً ثابتاً في الشرع ويلاحظ علّته التامة فإذا وجدها ذاتها في موضوع آخر ليس فيه نص حكم عليه بنفس الحكم الأوّل ( الشرعي ) .

أمّا الملازمة فتقول كلّ ما حكّم بـه العقل من حسن وقبح فالشـارع يحكم بـه قطعاً . فأيّهما أسوأ وأكثر شرّاً قياس أبـي حنيفـة أم المسـتقلات العقليّة والتي قياس أبي حنيفة قطرة من ظلمات بحرها ؟

فتأمل في ذلك وإذا شككت فاقرأ المسألة اللاحقة ثم ارجع إلى هذه المسألة .

أقول : ما داموا قد حكموا على قياس أبي حنيفة بالبطلان فالملازمة باطلة لأنها الكلّ الشامل لكلّ المقايسات والتي أهونها قياس أبي حنيفة كما ترى .

# المسألة (٤٢): إبطال المستقلات العقليّة عن طرق أركان القياس

قالوا : إن للقياس أربعة أركان هي :

١. الأصل : وهو المقيس عليه المعلوم ثبوت الحكم له شرعاً .
٢. الفرع : وهو المقيس المطلوب إثبات الحكم له شرعاً .
٣. العلّة : وهي الجهة التي تشترك بين الأصل والفرع .
٤. الحكم : وهو نوع الحكم الذي ثبت للأصل ويراد إثباته للفرع.

أقول : إن أركان القياس يطابق أركان الملازمة مع زيادة ليس في صالح الملازمة بل هي فيه كمثل النسيئة وزيادة في الكفر .

فإن للملازمة العقلية نفس الأركان التي في القياس :

١. الأصل: وهو المقيس عليه والمعلوم ثبوت الحكم له عقلاً لا شرعاً – وهو استقلال العقل بالحكم على حسن شيء أو قبحه ، وهذه هي الزيادة.
٢. الفرع : المقيس وهو المطلوب إثبات الحكم له شرعاً أو عقلاً . وهو هنا حكم الشرع بحسن شيء أو قبحه فهذا الحكم ثابت له عقلاً و شرعاً .
٣. العلّة الجامعة : وهي الجهة المشتركة بينهما . فإن علّة الحكم العقليّ هي ذاتها علّة الحكم الشرعي وهي حسن أو قبح الأشياء !!
٤. الحكم : الحكم هنا مرّ بمرحلتين متجاوزاً قياس أبي حنيفة إذ حكم أوّلاً بثبوت حكم العقل مستقلا عن الشرع ! . ثم حكم ثانياً بالتلازم بين الحكمين وتقدم الحكم العقليّ على الشرعي ونزول الأخير بمقتضاه ! . ثم في مرحلة نهائية حكم بحجّية العقل وحده ! .

إذا تصورنا القياس شيطاناً صغيراً من جملة ملايين الشياطين فإن المستقلات العقليّة هي كبير الشياطين الذي بدونه لا يستطيعون فعل شيء !

وأنا اقصد هذا الكلام قصداً في كلّ الاتجاهات ! إذ لو صدق أتباع المهدي ( ع ) في نواياهم لجاء المهدي ( ع ) ولهلكت جميع الشياطين بما في ذلك قياس أبي حنيفة ! .

بالطبع لا يأتي المهدي ( ع ) ما لم تغربل الشيعة خصوصاً لأنهم هم الموعودون بالاستخلاف في الأرض لا سواهم ! .

ولذلك فعليهم لإنقاذ العالم أن يصحّحوا مفاهيمهم بما يطابق أقوال المهدي ( ع ) وآباءه . لينشغلوا إذن بعيوب أنفسهم قبل عيوب الآخرين – فإنقاذ العالم بأسره – متوقّف عليهم وعليهم وحدهم . إذ لا نأمل من الآخرين شيئاً كهذا . فالمأمول منهم فقط لأنهم أقرب إلى الحقّ .. ولذلك فإن أشرس شياطين الباطل قرّر أن يكون على مقربة منهم ! و سأوضّح هذا الأمر أكثر في المسائل اللاحقة .

ألا تلاحظ الفرق بين الملازمة والقياس ؟ ففي القياس طرفان أحدهما شرعي تماماً والآخر يثبتون له الحكم الشرعي بتوسط الحكم العقليّ لاشتراك العلّة بين موضوعي الحكم .

أمّا الملازمة فإنها عقليَّة كلّها فالأصل عقليٌّ محض والفرع عقليٌّ – إذ يحاول فهم الحكم الشرعي بعلّة الحسن والقبح فهو عقلي محض والناتج هو حكم عقلي لا علاقة له بالشرع . ويأتي بيان آخر له في حجّية خبر الواحد.

## المسألة (٤٣): إبطال آخر للملازمة من حديث الصادق ( ع )

وهو قوله ( ع ) الشهير :

[ **أن دين الله لا يصاب بالعقول** ].

والمعنى على الجمع إذ يفيد أنّه لا يصاب بالعقول كمجموع ولو اجتمعت فلن يصاب فكيف والحال أنها مختلفة دوماً ؟

وقوله ( دين الله ) شامل للعقائد أيضاً لأن الموضوع هو الإصابة لا التصديق فهم يخلطون بين الأمرين ويزعمون أن المرء إذا صدق بالنبوة والرسالة بالعقل فقد حكم بحسنها وقبح عصيان الرسول ولكن ما علاقة هذا بإصابة الحكم الشرعي ؟ فماذا لو قلنا أن الإيمان بالقلب لا بالعقل ؟

لو صحّ زعمهم فلا حجّة لله على الكفار إذن ، لأنهم لم يصدّقوا بالرسالة . فمرجع التصديق هو أوليات العقل ولكن بأمر الذات أو القلب فإذا فسدت القلوب لم تنتفع بأوّليات العقل .

وإدراك حسن الإيمان وقبح الكفر هو غير إدراك الحكم الشرعي ، بل يلزم منه عدم إدراكه لأيّ حكم شرعي باستقلال وألاّ كيف بنى على حسن اتباع الشرع إذا كان يدرك أحكامه مسبقاً ؟

ذلك أن الأحكام هي قوانين تفصيلية لا يوجد لها أيّ تأصيل في أوّليات العقل . فالإمام لم يقل أن الدِّين لا يُصدّق بالعقول وأن المرء لا يؤمن به و يفهمه بعقله بل يقول لا يُصاب ودلالته على الحكم واضحة .

وهذا هو موضع الخلط بين الأمرين فالإصابة هي إدراك الحكم بالعقل قبل وروده عليه وهو موضوع الملازمة .

بل نفوا ( عليهم السلام ) إمكانية الإدراك الكلّي لعلّة الشرع والحكم فيه حتى بعد وروده مما يلزم منه سقوط ركن القياس وهو العلّة المشتركة ولا يدرك ذلك على وجهه الاّ المعصوم وفائدة التسليم بالحكم هو تنمية الإدراك والاقتداء بالمعصوم للاقتراب من إدراكه للحكم- مثل التلميذ

الذي يعطونه ناتج المسألة ويسلم بالأمر فيصحح خطوات الحلّ كما اخطأ فإذا لم يسلّم بالناتج أخطأ وإن صح الناتج اتفاقاً .

## المسألة (٤٤): في تعليق العلم بتنجيز الحكم الشرعي

قالوا : أن حكم الله ثابت لموضوعه في الواقع سواء علم به المكلّف أم لم يعلم فإنه مكلّف به على كلّ حال .

وهذا غير تنجّز الحكم إذ أقرّوا أنّه لا يتنجّز على المكلّف على وجه يستحق على مخالفته العقاب الاّ إذا علم به أو قامت لديه حجّة معتبرة على الحكم تقوم مقام العلم[١].

وتبدو الفقرتان متناقضتان لأن التنجّز يحصل فور حصول العلم فعلى من يثبت حكم الله إذا لم يكن هناك مكلّف ؟

وهذا الالتواء في العبارات وجعل ( موضوع ) الحكم تارّة بهذا الاسم وتارّة ( المكلّف ) هو للتخلّص من إشكالٍ أورده الاخباريون .

فهذا المبحث من النوع الذي لم يكلّف الله الخلق بعلمه لكن البحث فيه هو لإثبات اشتراك الأحكام بين الجاهل بالحكم والعالم به ! .

وغايتهم من ذلك إسقاط محاججة الاخباريين القائلة :

إن الشارع نهى عن الأخذ بحكم العقل – وأن كانت له قدرة على الحكم – لأن الحكم لا يتنجّز في هذه المرحلة ولا يجوز الأخذ به الا عند العلم بثبوته عن كتاب أو سنة[٢].

معلوم أن حجّة الاخباريين وأن كانت منقولة على لسان خصومهم إذ لم أعثر على شيء من نصوصهم الأصلية فلا يمكن دحضها فإن ثبوت

---

[١] عن أصول الفقه للمضفر /٣٢/ج٢

[٢] عن أصول الفقه ج٢/١٣٠.

الحكم بغير علم من الشارع محال . وهم يريدون إثباته قبل العلم وإعطاء العقل قدرة على الحكم المسبق وهو محال في ذاته مهما قالوا .

وإذن فقول الاخباريين في الجملة الاعتراضية – وان كانت له قدرة على الحكم – مغالطة فكان عليهم تجنّب الإقرار أصلاً بإمكانية الحكم قبل العلم.

ومع ذلك فإن رد الأصوليين فيه مكر فإن ثبوت موضوع الحكم بغض النظر عن وجود مكلّف هو من الغرائب ! . إذ لا يوجد أيّ معنى للحكم بغير محكوم فيه ومحكوم عليه أو محكوم له . فهم يزعمون إذا غيرنا ألفاظهم الملتوية إلى ألفاظ التعريف أن الحكم ثابت لموضوعه أي المحكوم فيه وأن كان المحكوم عليه أو له لا وجود له .

فإن قلت : أنّهم لا يقصدون عدم وجوده بل عدم علمه بالحكم أقول إذن فأنت المتوهم . لأن تنجّز الحكم بعد علمه لا خلاف فيه والخلاف قبل علمه . فالأخباري يقول : لا يتنجّز قبل العلم . والأصولي تورّط فقال مضطراً : يثبت الحكم لموضوعه وإن لم يتنجّز . فعلينا إذن معرفة الفرق بين العبارتين :

( يثبت الحكم لموضوعه ولو مع الجهل به ) و ( يتنجّز الحكم على المكلّف بعد علمه به)

فكلاهما أقرّهما الأصولي . ولا يظهر الفرق و يتمّ الجمع الاّ عند تصور انعدام المكلّف في العبارة الأولى . إن الغاية من هذا التفريق هي إثبات إمكانية الحكم العقليّ قبل العلم به من خلال طبيعة الحكم نفسه بغض النظر عن المكلّف ! أيّ مع تصور ( عدم وجوده ) .

والدليل على ذلك أن المظفر صاغ الرد الأصولي على هذه الصورة :

( أن الحكم إذا لم يكن مشتركاً بين الجاهل والعالم لكان مختصاً بالعالم ومعناه تعليق الحكم على العلم به ولكن هذا التعليق محال لأنه يلزم الخلف )

ثم قال : ( بيان لزوم الخلف : إن الحكم لو كان معلـّقاً على العلم به كوجوب الصلاة مثلا فإنه يلزمه عدم الوجوب لطبيعي الصلاة ! )

والآن إذا فهمت الأمر فقل معي : لا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم ! .

ذلك أن الأنس والجن لو اجتمعوا لإثبات أن الحكم غير متعلِّق بالعلم به كما يقول المظفر لما قدروا فهذا هو المحال .

والتشبث بطبيعة الحكم بغض النظر عن موضوعه تهافت فإذا صدقوا فليبيّنوا موضوع الحكم الذي اعترفوا به كلفظ في الجملة بدلا عن المكلّف لأن موضوع الحكم هو المكلّف نفسه لا سواه من الاشياء ، وإنّما الاشياء محكوم فيها له أو عليه فلا قيمة لها بغيره إذ لا صلاة بلا مصلي فهل هناك مفهوم للصلاة منفصل تماماً عن وجود المصلّي ؟ وهل تسمي هذه المحاولة اليائسة منطقاً صحيحاً؟

لكن يعجبني أن اذهب معه في هذا الخيال المحض من الأوهام واعترف له بأنّه يستلزم منه بالفعل عدم وجوب طبيعي الصلاة حسب تعبيره ثم أقول : ثم ماذا ؟ فلتنتفي كلّ الأحكام من أصلها حينما لا يكون هناك مخلوق مخاطب بها فماذا ينتج؟

أينتج من ذلك أن هذا المكلّف المنتفي الوجود أو المغضوض عنه الطرف له حكم عقليٌّ مسبق قبل الشرع ؟

ذلك أن انتفاء طبيعي الصلاة ليس له معنى ولم ينتج أصلاً الا بعد انتفاء المكلّف والذي عقله هو موضوع البحث !! فهل فطنت الآن إلى التناقض العجيب في هذه الدعوى ؟

لكن لو رجعنا إلى الخطاب الإلهي لوجدنا قانوناً معاكساً لما يقوله المظفر بالنيابة عن الأصوليين . هذا القانون الفطري هو أن الله لا يؤاخذ العباد الا بعد التبيين والبلاغ وحصول العلم .

والذي يقول خلافه يوقع نفسه في ورطة عظيمة مع الله إذ من المحتمل أن يحاسبه يوم القامة على كلّ حكم نزل به وحي من السماء فإذا قال : والله يا رب وعزتك ما سمعت به ولا علمت تحاوشته الزبانية بالسياخ قائلين : أوَ لم تزعم أن عقلك يحكم به قبل العلم ، لا تعتذر بهذا العذر فقد ألغي من قائمة حسابك هات العمل بكلِّ حكم نزل به وحي السماء من صحف آدم وإبراهيم وموسى إلى قرآن محمد عليه وعليهم الصلاة والسلام مروراً بزبر الأوّلين واحداً فواحداً فهل تراه يتخلّص من قبضتهم ؟

من جهة أخرى أشاروا إلى أن الاخباريين علّقوا الحكم على مطلق العلم وقالوا هذا هو المفهوم من كلامهم .

أقول : مع أني لا امتلك النص الأصلي لكني أراه تقوّلاً عليهم لأن مرادهم واضح من تلك النتف وهو أن ما لا نعلم ثبوته من الشرع فليس بالإمكان القطع به وأن حكم به العقل لأن الشارع يحاسب على التبليغ لا على تصورنا العقليّ المسبق وهذا هو التنجّز في الحكم . وإذن فهم يقصدون العلم بالأحكام التفصيلية لا مطلق العلم أو العلم الإجمالي لأن لأحكام المفصلة هي موضوع الخلاف وفيها تظهر ثمرة الحكم العقليّ المستقل إذ لا خلاف في حكمه العام بالحسن والقبح كما أوضحنا فليس القوم جهلاء حتى يشنعوا عليهم و يزعموا أنّهم أنكروا كلّ قيمة للعقل !وإذا

لم تكن أفكارهم ذات قيمة إلى هذا الحد فلماذا لا نجد لهم كتاباً واحداً في الأسواق ولو أسوة بكتب الملاحدة التي تملأ الشوارع والأرصفة وألوف الكتب التافهة الأخرى ؟

إن علاقة العلم بالحكم تظهر جليّة في أحد نصوص الإمام الصادق ( ع ) حيث تسقط محاولة الأصوليين بهذا النص مباشرة وهي قوله ( ع ) :

[ **أن الله تبارك و تعالى لا يرضى أن يُعبد إلاّ من حيث يريد هو لا من حيث يريد العبد** ].

ومعلوم أن المحكوم عليه لا يمكنه معرفة إرادة الحاكم الا بعد العلم بها .

## المسألة (٤٥): إبطال آخر للملازمة من خلال تبدل الرأي الاجتهادي

ورد هذا الإقرار بالتبدل عند اغلب الأصوليين عند ذكر موضوع التقليد ومثاله ما ذكره الخراساني في الكفاية حيث قال بصدد موضوع تقليد الميت :

( وبقاء الرأي لابد منه في جواز التقليد قطعاً ولذا لا يجوز التقليد فيما إذا تبدل الرأي أو ارتفع لمرض أو هرم إجماعا وبالجملة يكون انتفاء الرأي بالموت بنظر العرف بانعدام موضوعه )[1].

ويمكن من خلال هذا النص إسقاط الملازمة وكما يلي :

**أولاً** : أن هذا الكلام فيه اعتراف بان حكم الفقيه هو ( رأي ) وأنّه قابل للتبدّل والارتفاع بالهرم والموت ولذلك لا يجوز تقليد الميت ابتداءاً بل لابد من تقليد الحي حتى في البقاء على التقليد الميت زماناً.

---

[1] كفاية الأصول ج٢ /٢٨٢

ولكن في الدفاع عن المستقلات العقليّة أنكروا أن يكون حكم الفقيه حكماً بالرأي وإنما هو حكم قطعي بحجّية العمل بالظّن والعمل بفتواه مبرئ للذمة من حيث هو حاكي عن حكم الشرع فحكمه هو حكم الشرع ، وهذا تناقض ذلك لأن حكم الشرع وأن لم يكن هو الحكم الواقعي يجب الاّ يتبدّل مطلقاً وهو نقيض الإقرار بتبدل حكم الفقيه لأن حكم الله ثابت لا علاقة له بتبدل الأشخاص فيثبت من هذا الإقرار بالتبدل أن الحكم لا يحكي عن حكم الله بل هو حكمه الخاص ولذلك يتبدّل عند موته ومجيء شخص آخر غيره . وليس لهذا أيّ معنى سوى أن الظّن باق على حاله ولم يُقطع بحجّية العمل به !! .

**ثانياً** : أنّهم قرروا بطلان مدرسة أهل الرأي وإقرارهم يتبدل الرأي بل إقرارهم بأنّه ( رأي ) بهذا اللفظ يوجب بطلان حكمهم . فلماذا يكون رأي أبي حنيفة باطلاً ورأيهم لا يبطل رغم تبدّله من شخص إلى آخر؟

فما هو الفرق بين الرأيين ؟ وما الذي دفعهم لهذا الإقرار لولا أن الحكم الاجتهادي هو رأي بالفعل لا يختلف عن رأي أبي حنيفة في القيمة العلمية ؟

ثم أن هذه الأصول هي أصول أبي حنيفة ومن سبقه فكيف تنتج عند السنّة رأيا فاسداً وناتجها عند أصوليِّ الإمامية رأياً صحيحاً ؟

لا فرق إلا الفرق بين القياس والملازمة وقد رأيت أيّهما الفرع وأيّهما الأصل وأيّهما شر من الأخرى .

**ثالثاً** : يلزم من وجوب تقليد الحي وعدم تقليد الميت أن حكم الفقيه لا يحكي عن أيّ واحد من المعصومين ( ع ) .

**بيـان الملازمــة** : إن بقاء الرأي منوط ببقاء صاحب الرأي بإجماع الأصوليين تقريباً .

إذن فرأي الفقيه هو غير حكم المعصوم ( ع ) لاستحالة اجتماع الضدين ولغرض التصحيح لابد من واحد منهما : أما أن يكون حكم المعصوم ( ع ) من النوع الذي يتبدل بموته ولا يوجب العمل به بعد موته لأن جميع المعصومين ( ع ) ماتوا الا آخرهم ( عج ) وبذلك يكون حكم المجتهد وحكمهم واحداً وهو ممنوع . وأما أن يكون رأي المجتهد هو غير حكم المعصوم ( ع ) وهو المطلوب . وإذن فلا تبرأ الذمّة بالعمل على رأي المجتهد .

**رابعاً** : قال صاحب المعالم :

( والعمل بفتوى الموتى مخالف لما يظهر من اتفاق علماءنا على المنع من الرجوع إلى فتوى الميت مع وجود المجتهد الحي بل حكى الإجماع فيه صريحاً بعض الأصحاب )[1].

لكن خطاب المعصوم هو خطاب موتى اصطلاحا واعتباراً ويلزم منه أنّهم أمّا لم يفتوا بشيء مطلقاً وهو نقيض معنى الخطاب إذ عرّفوا الحكم أنّه خطاب . وهذا ممتنع فإنهم ( ع ) لم يقتصروا على الفتوى بل القوا بالأصول كما صرح به النص السابق . أو تقييد لفظ الفقهاء بغير المعصومين ( ع ) كما هو في تعريف الأصوليين حيث قالوا : لا يعتبر المعصوم ( ع ) فقيها على الاصطلاح و يلزم من التقييد أن فتوى الفقيه غير فتوى وخطاب المعصوم ( ع ) وهو المطلوب .

## المسألة (٤٦): الرد على احتجاجهم بالعرف

وهو احتجاج وضعه بعضهم للرد على المحدِّث الإخباري الاسترابادي حيث قال كما نقلوا عنه : لا يجوز العمل بالآية القرآنية ما لم تعرف معانيها في أحاديث أهل البيت ( ع ) أيّ في السنة .

---

[1] معالم الوصول إلى علم الأصول /٢٣٣

وأجيب عليه :

( أنّه موهون جداً فإن كثيراً من الآيات لها ظواهر يفهم العرف معناها بلا حاجة إلى تفسير )[٢].

أقول : هذا الرد باطل لأنه رد بالمطلوب . ذلك أن الخلاف بينهم هو في إمكانية العقل على الحكم مستقلاً عن الشرع فالأخباري يقول لا يمكن ولو من ظاهر الكتاب لأن هذا الفهم هو حكم عقليٌّ فيحتاج إلى السنة لإيضاح المراد من الآية ودليله اختلاف المفسرين ومنع المعصوم ( ع ) من التفسير بالرأي والوعد عليه بالنار .

والجواب يقول أن الكلام موهون لأن ظواهر الآيات مفهومة عرفاً بلا حاجة إلى تفسير ! فهو يرد بالمطلوب نفسه وهذا لا يصحّ في المنطق.

لكن هذا الرد يناقض جميع أقوالهم بل ينقض العملية الاجتهادية كلّها ! لأن الحكم على التعريف هو خطاب الشارع فإذا كان هذا الخطاب ظاهر المعنى في العرف بغير حاجة إلى تفسير فما الذي دعا الأصولي ليحشر نفسه بين الخطاب الظاهر المعنى والمكلّف فلماذا لا يترك المكلّف يفهم الخطاب مباشرة ؟

قد قلت في مواضع أخرى أن من طبيعة الإعتباط اللغوي أنّه يحل كلّ إشكال في موضعه الخاص من غير أن ينتبه إلى أنّه ربما يتناقض مع مبادئ أخرى لديه .

فبصدد تبرير العملية الاجتهادية نجد النصوص خلاف هذا القول تماماً . إذ طالما يذكرون أن المكلّف لا يسعه معرفة ظواهر الكتاب ولا قدرة له على معرفة الأحكام مطلقاً ولذلك يجب التخصّص على البعض و يقلده الآخرون .

---

[٢] الاجتهاد والفتوى /٩٢.

وبالنسبة لنا فإننا لا ندافع عن رأي الإخباري الآنف الذكر فإن التدبر في الكتاب واجب من أعظم الواجبات ولولا أنّه يثمر عن علم وقلة جهل ويزيد في هدى وينقص من عمى لما أمر الشارع بتلاوته وتدبره .

بيد أن ذلك كما تعلم وفق شروط وضعناها أوّلها قصدية اللغة واستبعاد الفهم الإعتباطي لها ومنه الترادف والمجاز والتبادر وثانيها الوحدة الموضوعية لكامل الخطاب وهو ما سميناه ( بالنظام القرآني ) .

## المسألة (٤٧): الرد على قولهم بعدم الفرق بين الأصوليين والإخباريين

قالوا : [ أن هذه العملية – أي الاجتهاد – قام بها فقهاء الأصوليين والإخباريين معاً عندما استنبطوا الأحكام التي أودعوها في كتبهم الفقهية ورسائلهم العملية ولا نعرف شيئاً وراء ذلك نسميه اجتهاد و عمل الجميع على غرار واحد ولا نعرف شيئاً نسميه تقليداً ثم قال وعملهما بفتوى الفقيه على نهج واحد ][١].

أقول : يجب تحديد موقف معين من المسألة فالمؤلف نفسه كان يرد على الإخباريين طوال مائة صفحة ثم يذكر الآن ما يفهم منه أن لا فرق بين الاتجاهين !!

فلماذا إذن يستمر الأصولي بتأليف الكتب التي تفنِّد آراء الإخباريين إذا لم يكن ثمّة فرق بينهما ؟

فكونه لا يستطيع تحديد موضوع الخلاف شيء وإنكاره للخلاف شيء آخر . وكون الإخباريين لم يقدروا على تحديد الأساس النظري للفروق شيء وعدم وجودها شيء آخر .

---

[١] الاجتهاد والفتوى /٩٣ و٩٧

لكن في كلّ الأحوال يمكن القول أن الفروق جوهرية بل يمكن الادعاء أنّهما في الأساس فرقتان متضادتان في كلّ شيء ، لأن ولاية أهل البيت ( ع ) وهي الشيء المشترك بينهما لا تعني اتفاقهما كما رأيت من حديث المعصوم ( ع ) آنفاً والقائل :

**[ ليس كلّ من قال بولايتنا مؤمناً ولكن جعلوا أنسا للمؤمنين ]**

فإن الله تعالى بذاته المقدسة هو مشترك لأيمان واعتقاد الملل الثلاثة وغيرها ومع ذلك فإن الفروق بينهم عظيمة .

إن الجمع القسري بعبارات إنشائية لا ينفع . فقد ذكر المؤلف فروقاً كثيرةً بين الفرقتين فإذا كان يريد أن الخلاف لم يظهر بتلك الصورة عند الأوائل فهو كذلك ولكن لا علاقة له بظهوره فيما بعد جلياً واضحاً.

أمّا الزعم أن الرواة قد اجتهدوا ووضع ( مؤلفاتهم ) مع ( رسائلهم العملية ) إشارة إلى كتب الفرقتين فهو خلاف الواقع . فالقوم لم يجتهدوا ولم يفسِّروا برأيهم آيةً واحدةً ولم يفتوا بشيء سوى نقل ذات الخطاب فهم رواة أخبار لا رسائل عملية عندهم ولا فتاوى بألفاظهم لأنهم أدركوا أن الحكم الشرعي هو ذاته خطاب المعصوم فلا حاجة لتغييره بل تغييره بخطاب آخر حرام .

وعلى العموم فإنه بعد الحلّ الذي قدمناه لا يبقى موضوع للحديث عن اتفاق أو اختلاف الفرقتين فالحلّ يتفق مع كلّ منهما من وجوه ويختلف معهما من وجوه لأنه قد حدّد عنصر الاختلاف بين كلّ الملل والمذاهب الدِّينية إذ هو ذاته الحكم العقليّ فإن

**[ دين الله واحد من عند واحد وإنما جاء الاختلاف من قبل الناس ]**

وهذا ما قاله الإمام الصادق ( ع ) نصاً . فالاختلاف إنما هو بسبب اتباع الناس لأهوائهم بغير علم ولا هدى من الله وما ذلك الاّ لاعتقادهم بل ورغبتهم في إمكانية أو ضرورة إدخال أحكامهم مع حكم الله والذي أساسه المستقلات العقليّة .

## المسألة (٤٨) : **بطلان احتجاجهم بقلة عدد الاخباريين :**

يذكر ذلك في بعض السطور وهو من أعجب الأمور فعلاوة على مدح القلة وذم الكثرة والذي هو قانون قرآني صارم ، فإنه يشبه احتجاج النصارى على الإسلام واحتجاج السنة على الشيعة فعجباً لإمامي يحتج بالكثرة والقلة وهو يدعي موالاة علي ( ع ) الذي كان معه أربعة فقط تخلفوا عن سقيفة بني ساعدة من بين عشرة آلاف أو ما يزيد !

بل هذه حسنة لم يذكرها الإخباريون لصالحهم ! فطالما نوّه الإمام الصادق ( ع ) عن قلة المؤمنين جرياً مع القرآن وكثيراً ما كان يفخر بتلاميذه القلة ويشير إليهم قائلاً :

[ أن هؤلاء لشرذمة قليلون ]

فكأنّه ( ع ) يشير إلى أن هذا القول من ( الفراعنة ) يوجب المدح لا الذم .

## المسألة (٤٩): **بطلان احتجاجهم بعمل بعض الإخباريين :**

قيل كأنّهم خالفوا في عملهم ما اعتقدوه ، أو أعلنوا عدم وجود فرق جوهري كما فعل يوسف البحراني في الحدائق [١]، أو قسّموا الحديث كما

---

[١] الفتوى والاجتهاد /٩٧

يفعل الأصوليون أو رجع بعضهم فدرس أو درّس الأصول كما حدث في هذا الزمان .

وأنا أزيدهم على ذلك أنّهم اتفقوا معهم أيضاً في شيء من مباحث الألفاظ وحجّية الإجماع أحيانا في مواضع بشروط وبغيرها .

لكن هذا بعيد عن موضوع البحث فلو تحوّل كلّ الإخباريين الى أصوليين ولم يبق الا واحد فهو حجّة على الباقين إن كان على الحقّ وهم على باطل .

فقد ورد في الحديث القدسي قوله تعالى :

[ **ولولم يكن في الدنيا الا واحداً من عبيدي مؤمن لإستغنيت به عن جميع خلقي ولجعلت له من إيمانه أنسا لا يستوحش إلى أحد** ] [٢]

وورد في نص آخر من الحديث القدسي :

[ **.. ولو لم يكن من خلقي في الأرض فيما بين المشرق والمغرب الا مؤمن واحد مع إمام عادل لاستغنيت بعبادتهما عن جميع ما خلقت في ارضي ولقامت سبع سموات وارضين بهما** ] [٣].

وهذا متفق مع كلام الله في القرآن حيث قامت الحجّة على القرى بعددٍ قليلٍ من المؤمنين وبواحد في القرية التي جاءها المرسلون هو مؤمن آل ياسين وأهلك الله الآخرين[٤].

فهذا الاحتجاج يشبه الاحتجاج بالكثرة وهو فرع عليه . ومع ذلك فإن مثل هذا قد حدث في الجهة المقابلة فهو إذن مردود بنفسه حيث منع بعض

---

[٢] الجواهر السنية في الأحاديث القدسية /١١٨ لمحمد بن الحسن العاملي .

[٣] نفس المصدر /٣٣٢ .

[٤] انظر القصة في سورة يس .

الأصوليين من الملازمة كصاحب الفصول وأنكر بعضهم الثمرة كالصدر فشأن هذا الأمر في الفرقتين واحدٌ ، فلا يصلح للاحتجاج به سواء وقع أو لم يقع.

لكني أتسائل لماذا هذا الإنكار للمسلمات والتشبث بالشبهات العقيمة ؟ ! . فمن ذا لا يدرك أن العقل حجّة بيد أنّه على العبد وليس له ولله وليس عليه ذلك لأنه يقر بالنقص وعدم الاكتمال وهذا هو حكمه الذي اعترف به علماء الطبيعة والفلاسفة الماديون رغم إنكارهم الوحي واعتمادهم الكلّي على العقل وحاولوا طوال ستة آلاف سنة إعادة تقييم معطيات العقل وأحكامه لهذا السبب لا لسواه .

ها هم يستشهدون بالنص و يخفون جزء منه في موضوع العقل كما فعل أسلافهم حيث قال تعالى :

**[ وتخفون كثيراً ]**

فاستشهدوا بحديث قدسي في العقل وأزالوا عبارة منه هي الأساس في فهم الحديث لمن لا يفهم – وهو حديث الإمام الباقر ( ع ) :

**[ لما خلق الله العقل قال له اقبل فاقبل ثم قال له أدبر فأدبر ثم قال له و عزتي و جلالي ما خلقت خلقاً هو أحب إلي منك ولا اكملتك الا فيمن أحب إليه ،.أما إني إياك آمر وإياك أنهى وإياك أعاقب وإياك أثيب ]**[1]

لم ينتبهوا إلى أن العقل يقبل ويدبر في النص ومع ذلك فإنهم أخذوا النص المروي بطرق أخرى عامية والذي اختفت فيه عبارة [ ولا أكملتك الا فيمن احب ] – مخالفين بذلك طرائقهم .

---

[1] الجواهر السنية /٣٢٣

معلوم من الخطوط العرضية التي ذكرناها لنظرية الإدراك العقليّ في القرآن أن العقل غير كامل الا عند المعصوم ( ع ) وهو مصدر الخطاب فيرجع البحث إليه ويسقط موضوع حجّية العقل بالنسبة للمكلّفين وذلك هو من احبه الله.

ها هو النص يصرّح إذن أن العقل حجّة لله على العبد وبه يعاقب و يثيب وإيّاه يخاطب !

بالطبع وهل ينكر ذلك الا مكابر ؟ ولكن بماذا تحكم هذه الحجّة وفيمن ولمن ؟ هذا هو الموضوع فالأصولي يزعم قائلاً : أنّها تحكم لي على الشرع بالقطع وعدمه من خلال حكمها لي على الاشياء بالحسن والقبح . ونحن نقول له : لا والله ولا كرامة فإنّها تحكم عليك للشرع .

ولا مخرج له من هذا النص الا أن يدعي أن الله قد أحبه فاكمل عقله !

ومن ذا على وجه الأرض بلغه بكلِّ يقين أن الله احبه فاكمل عقله سوى علي بن أبي طالب ( ع ) حينما قال النبي **(صلى الله عليه واله و سلم )** يوم خيبر :

**[ سأعطي الراية غداً رجلاً يحبّ الله ورسوله ويحبّانه]**

ألا تلاحظ التعريض بكلِّ الخلق في هذا النص بحيث أن هذا الرجل هو واحد اكتفى بوصفه أنّه يحب الله ورسوله وأنهما يحبانه وجعله سبباً في كونه ( كرّار غير فرّار لا يعود حتى يفتح الله عليه ) فهو واحد لا ثاني له .

فمن هذا الذي يدّعي أنّه محبوب الله أو حبيب الله ثالثاً بعد النبي وعلي ( ع ) حتى يزعم أنّه يأتينا بفتوحات عقليّة هي حجّة قاطعة بغض النظر عن الشرع ؟ من هذا الذي يرفع رأسه ويدّعي ذلك بعد أن انهزم المهاجرون والأنصار مع قائدهم وهم على حد تعبير المؤرخ ( يجبّنهم ويجبنونه ! ) ؟ .

إذا كان حكم العقل على هذه القيمة التي يدعيها الأصوليون فإني اسألهم إذن عن الفرق بين عقل المعصوم ( ع ) وعقل العقلاء وهو أحدهم حسب تعبيرهم أو رئيسهم حسب ما قال المظفر وغيره . فلنا أن نسأل عن سبب رئاسته عليهم ما دام حكمه العقليّ وحكمهم واحدٌ في القيمة ؟

وعلى خلاف ما يتوهم البعض فإن المستقلات العقليّة تبرّر الحكم العقليّ للذين كفروا وللضالين ! إذ لا يستطيع الأصولي أن يميز لنا أحكام هؤلاء من بين أحكام العقلاء كمجموع ! .

بل لا ادري كيف يتسنّى للأصولي نفسه الرد على الملاحدة والمشركين والكفار لأنهم سيحكمون عليه بما حكم به على نفسه فيقولون هذا حكمنا العقليّ ونحن أكثر عدداً منكم ! وهو حجّة عليكم لأننا عقلاء ! .

أيحسب هؤلاء أنّهم إذ يحكمون بحجّيةالظن بحكم عقليّ مستقل سينقذون الخلق من الضلالة ؟

أيحسب هؤلاء أن مشكلة الخلق هي عدم معرفة الأحكام ؟ أم يظن هؤلاء أن الدِّين هو الأحكام ؟ إذن فهؤلاء لم يدركوا بعد الأبجدية الأوّلى للدين .

فما الذي يدفعني لإلغاء المستقلات العقليّة وهي تناغم الهوى الذي في نفسي وتعلي من قدري ؟ هل تراني أذمّ ذاتي وأمقت عقلي فاقلل من شأنه أمام نفسي ؟ وهل رأيت شخصاً مولعاً بذم ذاته وفي عين الوقت يخطِّأ الآخرين ويزعم أنّه يقول الحقّ خلافاً لهم ؟

نعم . يوجد أناس من هذا النوع وأدعوا الله تعالى أن أكون أحدهم وأن يقبل توبتي وإسرافي فيما مضى من الزمان . لأن العلاقة مع الله هي هكذا متناقضة فلا عزّ في كنفه إلا بعد الذلّ له ولا حياة أبدية منه إلا بعد الموت

في حبّه ولا علم يأتي منه إلا بعد الإقرار التام بالجهل ، ولا حسنة تكتب له وفي نفسه شيء من عبادة الذات أو الهوى ولا حكم شرعي يصيبه بعقله الا بعد التسليم بعدم قدرته على إصابته وإذا فعل عكس ذلك كلّه جنى عكس ذلك كلّه :

العاملي بسنده عن الحسن بن الجهم قال : سمعت أبا الحسن ( ع ) يقول :[ **إن رجلاً في بني إسرائيل عبد الله أربعين سنة ثم قرب قرباناً فلم يقبل منه . فقال لنفسه : ما أوتيتُ الا من قبلك وما الذنب الا لك . قال : فأوحى الله إليه : ذمك لنفسك ( هذا ) افضل من عبادتك أربعين سنة** ][1]!

فيا معشر الأصوليين : ذمّوا أنفسكم لحظة . قولوا مرة : ربنا لا علم لنا الا ما علمتنا كما قالت الملائكة ولا تدّعوا أنكم افضل من الملائكة لعل حسنة تكتب لكم هي خير من عبادتكم وفق الملازمة العقليّة .

---

[1] لجواهر السنية في الأحاديث القدسية للعاملي /٣٥٥

## المسألة (٥٠): إبطال المستقلات العقليّة باعتراف الماديين وأعداءهم

لا يقرّ الماديون بشيء وراء المحسوسات وكذلك لا يقرّون بالوحي وطريقهم الوحيد للمعرفة هو ( العقل ) .

ومع ذلك فبعد النهضة الأوربية و تبلور الاتجاه النقدي للعقل وأحكامه لتخليصه من الشبهات ولم يكن الدافع وراء ذلك إقرار بالدِّين والوحي أو محاولة للتوفيق بين حكم العقل وحكم الشرع بل جاء ذلك بسبب من الدليل العلمي والواقعي لأخطاء الحكم العقليّ .

فالعجب إذن لقول المطهري في كتاب ( مبدأ الاجتهاد في الإسلام ) حيث يقول :

( نظرية الاسترابادي هذه تشبه نظرية الفلاسفة الماديين في أوربا الذين ظهروا بعد القرن السادس الميلادي . وهذا يتزامن مع زمان الاسترابادي ولكن ليس من الواضح أن كان قد ابتدع هذه النظرية بنفسه أو اقتبسها عن غيره) !

وقال :

( أتذكر أنني في صيف ١٣٢٢ هـ كنت في بروجرد احضر دروس الفقيد آية الله البروجردي أعلى الله مقامه فسمعت منه يوما في معرض نقده للإخباريين قوله أن ظهور هذه الفكرة بين الإخباريين جاء على أثر موجة الفكر المادي في أوربا وأنهم لم يكونوا قد خطر لهم أن تلك الفرقة الأوربية لا تعتقد بشيء وراء المحسوسات ولكن الإخباريين الذين يتبعون الدِّين والذي ركنه الأوّل هو التوحيد وهو حقيقة عقليّة ليست من سنخ المحسوسات فكيف يمكن إبطال حجّية العقل وإنكارها في ما وراء المحسوسات ؟].

ويأسف المطهري أنّه لم يسأل البروجردي المزيد من المعلومات عن الموضوع [1].

وأنا اشهد أن كلام البروجردي لا أساس له من الصحة بالرغم من أني لا اعلم شيئاً عن الاسترابادي ! .

ذلك لأن الصراع بين القائلين بحجّية القطع للحكم العقليّ والمخالفين لهم قديم جداً قبل خلق آدم ! إذ وقعت المشكلة أوّلاً بين الملائكة وتخاصموا في الموضوع فهداهم الله لما اختلفوا فيه من الحقّ بأذنه ما عدا إبليس الذي أصر على موقفه من حجّية العقل ! .

وإذا صح كلام البروجردي فرواة حديث أهل البيت ( ع ) إذن كانوا ماديين بفضل هذه الملاحظة ... لأن كلّ ما جاء به الاخباريون هو المطالبة بترك أصول السنّة المؤسسة على فكرة عدم وجود المعصوم أو الحجّة فيحل العقل محله في الاحتجاج ويلزم من هذه المطالبة الرجوع إلى ما كان عليه الحال على عهد الأئمة الاثنى عشر ( ع )... فالموجة الجديدة على التشيع هي الأصولية وليست الإخبارية . والأولى القول أن الأصولية انتشرت بفضل الموجة المادية في أوربا حتى دخلت التشيع إذا صحّت الملاحظة .

ذلك أن الفكر المادي لا يؤمن بما وراء المحسوسات ولا مصدر له للحكم سوى العقل بعد إنكاره الوحي فمن هو الذي يجعل العقل إلها آخر المادية والأصولية أم الاخباريون الذين ينكرون أن تكون له حجّة قاطعة باستقلال عن الوحي ؟ والموجه الجديدة في أوربا مع ذلك لا تنكر حجّية العقل مطلقاً بل بشروط لأنها لا مصدر لها للمعرفة سواه فأين تتجه إذا أنكرت العقل ؟

---

[1] مبدا الاجتهاد في الإسلام / المطهري /٣٨-٣٩

كلّ ما حصل أن هؤلاء وبفضل العلم الحديث حاولوا تخليص الحكم العقليّ من أغلاطه ولا يزالون يدرون مثل الناعور بلا ماء . فلا العقل أسعفهم بحكم قطعي ولا الوحي ينفعهم حيث أنكروه . فكأنه بهذاّ القول يشير إلى المذهب الحسي وهو مذهب لم يعتنقه و يدعو له سوى ( أرميا بنتام ) و ( جيمس مل ) وهو متأخر جداً عن عصر الاسترابادي حيث مات الأوّل سنة (١٨٣٢م) ومات الثاني سنة (١٨٣٦)بعد مائتي عام من عهد الاسترابادي .

بل ما يؤكد أن الأصولية هي المتأثرة بالفكر المادي أن تبلورها الفعلي إنما حصل بعد ترجمة كتيب الفلسفة في العصر العباسي حيث قام المأمون بتأيّيد النزعة العقليّة نكاية بالدِّين والتي ظهرت آثارها في اللغة والصرف والنحو والإعراب والبلاغة ، ولم تقتصر على علم الكلام وحده ، وتلك النزعة معروفة في محاولتها للجمع التوفيقي بين المعقولات والمحسوسات وبين الدِّين والعقل وبين الوحي ومراد الذوات فكان الحلّ المناسب هو ميتافيزيقيا ذاتية وتأمل شخصي للنصوص ينبع من طبيعة اللغة ذاتها باعتبارها نسقاً قابلاً للتأويل المتعدّد .

لقد كان نقد العقل قديماً متجدداً ولكن في عهد الإخباريين كان الأمر معكوساً تماماً ، فألوهية العقل كانت هي النزعة المسيطرة على الساحة الإسلامية وهي كلّ الموروث الغربي إذ لم تنفع انتقادات ( ابيقور ) شيئاً في إيقاف الأفلاطونية أو الارسطية .

والذي صفعها لأول مرة هو العلم الحديث فوجّه إليها فرنسيس بيكون –١٦٢٦ أول نقد علمي في كتابه( نقد العقل ) : حيث سمى أوهام الحكم العقليّ ( بأصنام العقل ) وهي أربعة أنواع حسب تصنيفه :

**الأوّل** : الأوهـام القبليـة : وهـو قيامـه بتعمـيم الأحكـام بنـاء علـى تصـور مخطوء على حكم مسبق .

**الثاني** : أوهام الكهف : وهي أفلاطونية المنشأ ذاتية في ركائزها يحكم بها كلّ فرد بحسب مطالعاته ومعلوماته وقد تكون خاطئة .

**الثالث** : أوهام السياق : وهي الحاصلة بسبب ارتباط خاص من منشأ ذاتي بين الألفاظ ومعانيها فتضع تصوراً للاشياء مخالفاً للواقع .

**الرابع** : أوهام الساحة أو المسرح : وهي أحكام مسلمة متوارثة عن أصنام سابقة واسماء مقدسة[١].

ولم يكن فرنسيس بيكون متديناً حتى ينتقد العقل بهذه الصورة ولم يكن مادياً بهذا المعنى بل كان رجل سياسة وقانون وكان من رجالات الدولة وكان من الخطباء المشهورين .

كلّ ما أراده هو وضع أسس علمية لأحكام العقل ولذلك هاجم أفلاطون وارسطوا بعنف وقسوة وهو من أوائل الذين تحدّثوا عن المنهج الاستقرائي .

وكانت جماعات أخرى قد حاولت التوفيق بين الروحية والواقعية سموا بالروحيين الواقعيين أمثال : جول سيمون وبول جاني وارنست رينان وغيرهم وقد انتقدوا العقل أيضاً .

وكان نقد العقل يتنامى إلى عهد ( عمانؤيل كانط ) الذي وجّه نقوداً للعقلين العملي والنظري في كتابين مشهورين .

وكان (كانط ) مع ذلك من المتدينين بهذا المعنى حيث حاول إثبات واجب الوجود – بالواجب نفسه بناء على نظريته الأخلاقية بعدما أشار إلى فساد بقية الأدلة . وفي نقده للميتافيزيقيا قال : أنّها ليست مقبولة عند

---

[١] انظر تاريخ الفلسفة الحديثة /٤٦ – يوسف كرم .

الجميع كالعلمين الآخرين – الرياضيات والعلم الطبيعي . وأن هذا يدل على أننا لو نملك الحدس العقليّ لكانت مثلهما في القيمة والقبول وأن الاعتقاد بان العقل قادر على وضع مثل هذا العلم النظري إنما هو نتيجة لوهم قاهر(٢).

وكذلك يميز بين النطق والفهم – فالنطق يستخدم الأقيسة الثلاثة المعروفة الاقتراني والشرطي المتصل والشرطي المنفصل بينما وظيفة الفهم هي الحكم أيّ الربط بين الظواهر بواسطة المقولات وتركيبها . ويحاول كانط من هذا التفريق وضع ميتافيزيقيا علمية . فالاستدلال في النطق على ضربتين : ضرب منطقي وضرب مفارق واستدلالة المفارق عبث لا غناء فيه لأنه يركب أقيسة فاسدة مؤلفة من أربعة حدود ، إذ تنتقل المعاني كما هي في الفكر من صور بحتة إلى أشياء بالذات خارجة عن متناول الفكر فيكون لكلّ من هذه المعاني مدلولان الواحد صوري في المقدم والآخر مادي في التالي . وبذلك تكون طبيعة الوهم الميتافيزيقيا في النطق حيثما لا يصادف المطلق في التجربة فإنه يخترع المعاني و يعتبرها المبادئ القصوى . وهكذا فعل أفلاطون حينما توغل في ما بعد المحسوس على أجنحة المُثُل في خلاء العقل الخالص والذي يشبهه بحمامة لازالت تشق الهواء فخيل إليها أنّها ستكون أكثر توفيقاً لو طارت في الخلاء المطلق .

لم يكن كانط يهاجم الدِّين بل بالعكس حسب ما ادّعى أراد تخليص الدِّين من أحكام العقل المسبقة متأثراً بالمذهب المسمى ( الشيعة التقوية ) والتي من مبادئها أن الإيمان في جوهره هو محبة الله وتعتبر اللاهوت تفسيراً مصطنعاً أقحم على فكرة الإيمان اقحاماً حيث قال في وصف فلسفته :

---

(٢) التلخيص من نفس المصدر / انظر عما نوئيل كانت – عبد الرحمن بدوي.

( أردت أن اهدم العلم بما بعد الطبيعة لأقيم الإيمان )[1].

وإني إذ أعرض هذا الأمر فإنما افعل ذلك للدلالة على أن هذا الرجل لو كان ملحداً – أو ماديا لما كان من أهدافه الحطّ من قيمة العقل والإعلاء من شان القانون الأخلاقي الطبيعي في كتب متلاحقة من نقد العقل خصوصاً .

والذين انتقدوا نظريته الأخلاقية كانوا جاهلين بقراءة كانط قراءة صحيحة . فكأنّهم أرادوا منه أن يقيم على الأخلاق دليلاً عقليّاً في وقت كان كانط يرفض الحكم العقليّ المستقل فقال ( يوسف كرم ) صاحب كتاب ( تاريخ الفلسفة ) جرياً وراء ميتافيزيقيا أفلاطون :

( أخفقت محاولة كانط لإقامة الأخلاق على أسس وطيدة )

فهو يرد عليه بالمطلوب لأن كانط ينكر أصلاً وجود الدليل العقليّ فيما وراء المحسوسات – الاّ الدليل الكلّي الذي هو ذاته الشعور الوجداني الذي هو أوليات العقل فهي ضرورية أساسا قبل الأحكام التركيبية ولذلك فهو يعتقد أن الإيمان قائم على أساس متين في ذاته وأن الأخلاق هي الدليل وليست شيئاً مدلولاً عليه فهي انبثاق النور الإلهي ظاهراً في ذات الاشياء مثل النجوم حيث قال : شيئان يملأني إعجابا السماء ذات النجوم فوق رأسي والقانون الخلقي في نفسي)[1].

وما اقرب كلامه من روح المسيح ( ع ) وتراث الأنبياء وأئمة أهل البيت ( ع ) لو كان ثمة قوم يقرءون بغير حكم عقليّ مسبق فيحكمون عدلاً .

---

[1] تاريخ الفلسفة الحديثة /٢٠٩

[1] نقد العقل العملي /١١٧.

إذن فهذا المهاجم للعقل ليس مادياً ولا تابعاً للموجة المادية بل وليد تربية محدّدة ( حيث ولد من أبوين فقيرين على جانب عظيم من التقوى والفضيلة )[٢]. حسب ما ذكره خصومه .

نقول ذلك بغض النظر عن أخطاء وملابسات ارتكبها تأثراً بتيارات واتجاهات أو بسبب قصور المعلومات المتوفرة لديه عن الوحي وبغض النظر عن طريقتنا في إقامة هذا الدليل حيث نرى أن الحقّ والمنطق يقتضيان الإتيان ببرهان على عدم حاجة الأخلاق إلى دليل وإثبات أنها ليست من المدلول عليه إذ أن القول بعدم الحاجة إلى دليل هو بحاجة أيضاً إلى دليل وبهذا يتمّ البرهان وتسقط الأفلاطونية فعلاً سقوطاً كاملاً مع أوهام الميتافيزيقيا ويصح عندئذ الاعتقاد بظهور المعرفة العقليّة الحقّة التي تشبه المعرفة الطبيعية والرياضيات من كلّ الوجوه وتتفوق عليها . وقد أقمنا الدليل على ذلك و خلاصته التجربة ذاتها فمن قام بالتجربة وجد النتيجة ومن لم يفعل لم يحصل على ناتج وبذلك نحول وجهة الفكر الميتافيزيقي من البحث عن الله كموضوع أو ذات إلى البحث عن تجربة العلاقة مع الله ، فالعلاقة خاضعة للتجربة وأن كان ما وراء المحسوسات لا يخضع لها مع تحفظنا على تعبير ( ما وراء المحسوسات ) .

ولا يحدث ذلك الا بعد البرهان المنطقي على استحالة افتراض عدم وجود الله مقدماً ليمكن البرهنة على وجوده لاحقاً فهذا الفرض نفسه محال ، والناتج منه أن وجوده حقيقة وجودية أوّليّة لا يمكن افتراض نقيضها الا بسقوط وجود المفترض قبل ذلك فيسقط البحث وبهذا يمكن قبول الجزء المتعلِّق بنقود العقل عند كانط بعد إجراء هذا التعديل والأئمة بالبراهين أعلاه .

---

[٢] تاريخ الفلسفة الحديثة /٢٠٨ .

ولم يكن هؤلاء الذين ذكرناهم فقط قد وجّه نقداً للحكم العقليّ المسبق أو قاموا بإبطاله . فثمة مفكرون وفلاسفة بالعشرات قاموا بمثل هذه المحاولات وكلّهم من المدافعين عن الدِّين إذ لاحظوا أن المادية والإلحاد إنما يستند إلى حكم العقل وأن أفلاطون وارسطوا كأنما أقاموا صنماً يُعبد من دون الله ويبرر للذين كفروا مقولاتهم ويضفي عليها صبغة منطقية بل لاحظوا أن التخريب في الدِّين نفسه إنما هو بسبب ما يسمّى بأحكام العقل . فكلّ من هب و دب وكلّ من أراد أن يُدخل في الدِّين ما ليس فيه إنما يبدأ بعبارات مثل : من نافلة القول ، لاشك أن كذا هو كذا ، مما لا يختلف حوله اثنان ، من المتفق عليه ....الخ . وأنيَ ما وجدت أحدا صادقاً في هذه العبارات فكلّ ما ذكروه غير متفق عليه وليس من نافلة القول وليس ثمة شيء اتفق عليه كلّ الخلق بعدما كذبوا الرسل ( ع )فيما جاءوا به من عند الله ونسوا ما فُعل بالأمم من قبلهم بل الرسل ( ع ) أنفسهم لم يقولوا أنّهم جاءوا بما اتفق عليه العقلاء بل صرحت الكتب المنزّلة أنها جاءت بما يكذب به عادة أكثر الخلق . وإذن فاتفاق العلاء هو حجّة الجهلاء لأنها بقبال حجّة الله- فلله الحجّة البالغة فلو شاء لهداكم أجمعين ، بل هي فتنة لكم و متاع إلى حين.

فمن هؤلاء مثلاً:

١. فليستي دي لامني (١٧٨٢-١٨٥٤) م : وهو قسيس أراد أن يعالج (عدم المبالاة بالدِّين ) كما يذكر يوسف كرم وهو عنوان الكتاب فأرجع عدم المبالاة إلى ما سماه ( فكرة الفحص الحر والثقة بالعقل الرديء ). وهو كما ترى عين الأصولية الإسلامية فهي نسخة طبق الأصل لما فعله أهل الكتاب بالكتب المنزّلة[١].

---

[١] انظر تاريخ الفلسفة الحديثة /٣١٢.

بل قال هذا الرجل والذي لم يشتهر كالعادة ( وهي صفة حسنة جداً على ما يذكره الأئمة من صفات للمؤمنين لا احسب أن الأصوليين يجهلونها بل عامة الناس يعلمونها ) قال ما نصّه :

(أما المبتدعة في الدِّين فآية في التناقض إذ أنّهم يسلمون بالوحي ثم يدّعون لأنفسهم الحقّ في رفض ما يريدون رفضه من قضايا الوحي كأنما الله عنى بإنزال وحيه تركه عرضة للتغيير والتبديل )[1].

وبالطبع حاربته الكنيسة كعادتها وتحامل عليه مؤلف كتاب ( تاريخ الفلسفة ) تأيّيداً وولاءاً للقديس توما الاكويني الذي جمع بين العقل والدِّين بنفس الأسلوب الذي انتقده دي لامني .

٢. جوزيف دي مستر (١٧٥٣-١٨٢١) م :

كان من المؤمنين بالثورة في شبابه وبسبب كثرة المظالم فكّر بتحديد الفكر ونظام العالم بالرجوع إلى الدِّين . ألف الكثير من الكتب أشهرها أربعة ومنها كتاب ( البابا ) ، ومنع من تطبيق آراء علماء الطبيعة على المجتمّع وآراء العقل . ويرى أن الله طبع فينا الحقائق فلا مناص ولا خلاص من الشرور الا بالقضاء على مصدرها ومصدرها هو الأحكام الشخصية للذوات فحمل على العلم الطبيعي وعلى البروتستانتية .

ويبدو أنه وقع في مغالطات منها أن الحرية – حرية التعبير عن الرأي . أصل للشر .

وتصحيح هذا على الدِّين وخاصة الإسلامي هو أن الشرّ ليس في الحرية ، بل في نقيضها الذي هو الطاغوت الذي يصادر الحرية ولذلك فالشرّ في جهة أخرى وهي احترام كلّ رأي يعبر عنه فهذا هو الشر وقد دعوت في إحدى المحاضرات إلى التفريق بين حرية الرأي واحترام الرأي

---

[1] نفس المصدر .

وقلت لابد من الحرية لأنها جوهر الدِّين ولكني سأعلن عن عدم احترامي للآراء الخاطئة وهذا منتهى الاحترام للحقيقة إذ لو احترمت كلّ رأي بهذه الحجّة لأصبح الباطل والحقّ على قدم المساواة من الاحترام ! .

لذلك لم يمنع خلفاء الله ( ع ) أحدا من قول رأيه ولم يرهبوه ولكنهم يردون عليه إذا خالف الحقّ و يبيّنون للملأ خطأه .

انتهى دي مستر إلى القول بضرورة وجود ( معصوم عن الخطأ ) في العلم واعتقد أن هذا المعصوم هو البابا ودعا إلى تقوية سلطاته بالرغم من حملته على الكنيسة ! .

٣. برناد بوزنكيت (١٨٤٨-١٩٢٣) م :

أستاذ مدرس في اكسفورد أهم كتبه ( المنطق ) و (قيمة الفرد ومصيره ) و (ما هو الدِّين ) .

أكد برنارد على عدم وجود منطق خالص للعقل ومعنى مجرّداً كلّي الدلالة لأن كلّ موجود هو جزئي والكلّي هو وحده الموجود الكلّي. ولذلك فالإدراك الظاهري والفكر والحياة الاجتمّاعية والأخلاق والفن والدِّين إنما تظهرنا على أن تحقيق أنفسنا لا معنى له سوى التسليم بان أنفسنا ملك لما هو أوسع من الأنا وهو المطلق ومن ذلك يصبح الشر مشاركاً في كمال الكلّ فيعد مقبولاً إذ يكتمل المرء بمحاربة هذا الشر .

وجوهر فكرة برنارد هو التسليم لله و خدمته في محاربة الشر ومنه شر نفسي التي تجعلني احكم للأنا ولا احكم لوجود الكلّ .

واضح أن أستاذ المنطق يهاجم العقل وأحكامه بمعاول خفية جداً. وأنها لأقرب ما تكون لفكر الإمام الصادق( ع ) .

٤.جوزيا رويس (١٨٥٥-١٩١٦) م :

أستاذ الفلسفة في جامعة هارفرد من كتبه ( روح الفلسفة ) و ( الوجهة الدِّينية للفلسفة ) .

مع أننا لا نمتلك ترجمة لفلسفته سوى تلك النتف الاّ أنّه كما يبدو قد هاجم العقل وأحكامه وذلك أن يوسف كرم ينقل عنه بقوله : ( الفعل الأساسي للفكر هو الحكم ولا قيمة للحكم الا إذا افترضنا فكراً اكمل من فكرنا حاصلاً على موضوع الحكم ومنزهاً عن التساؤل والشك اللذين يستدعيان الحكم فلا حقيقة إذن الاّ إذا كان هناك واحد يتضمن كلّ فكر وكلّ موضوع )) [١].

ألا ترى الرجل وكأنّه إخباري صرف ! ألا تراه يؤمن بوجود الحجّة وكأن لسان حاله يقول إذا غاب الحجّة لحظة واحدة ساخت الأرض بأهلها ! وبعد ذلك لابد بالطبع من التسليم بحكم هذا الفرد الواحد الذي يتضمن كلّ فكر وكلّ موضوع ومنزّه عن التساؤل إذ المعادلة باقية :

( أنا اشك في حكمي وحكمك ولا اشك في حكم هذا الفرد ) .

أما أن رويس يؤله المجتمّع كما يقول يوسف كرم فإني اشك في حكمه أيضاً – إذ كيف يجعل منه موضوعاً دينياً مع غياب حكم المطلق كما ذكر ذلك بعد سطرين ؟ .

هذه مجرّد نماذج ذكرتها هنا ولا يفوتك أن نقد الحكم العقليّ ظاهرة حياتية واجتماعية تمارس كلّ يوم في كلّ مكان وأن هناك كثيرون لم يقرّوا بحكم العقل القطعي وهم يدركون جيداً أن ذلك مخصوص بالحكم التفصيلي والجزئي وليس الكبريات إذ لا إنكار لها من أحد وهي الشيء الوحيد المتفق عليه فعلاً بين الخلق . وتلك هي حجّة الله على العباد ، إذ لو لم يوجد فيهم بالفطرة أحكام أوّليّة لما كان ثمة مخاطب بل لما صحّ خطابهم . وإذن

---

[١] تاريخ الفلسفة الحديثة /٤٢٤ .

فالخطـاب موجّـه لهـم لغـرض إبانـة الأحكـام التفصـيلية إذ بهـا تـتمّ معرفـة الاشياء .

فمن هؤلاء الذين أنكروا الحكم القطعي للعقل :

- فيخته الألماني الذي أقام فلسفته على أساس الأخلاق كمبدأ أول وفسر الدِّين تفسيراً إنسانيا اقرب إلى الإلحاد ورسم صورة لمستقبل سعيد على الواجب الأخلاقـي . ومـع ذلـك لـم يكـن يـؤمن بأحكـام العقـل بـالمعنى الأفلاطوني .

ومـنهم ( ولـيم هملتـون ) و ( منسـل ) وتلامـذتهم أصـحاب الفلسـفة النسبية ومنهم ( الكسندر بن ) و ( توماس هكسلي ) و (جول سيمون ) و ( بـول جـاني ) ومعظـم فلاسـفة الواقعيـة و ( سـترلنج ) مـن قـادة الحركـة الدِّينيـة بوجـه الماديـة وهـم مختلفـون مـا بـين مـاديين وروحيـين وطبيعيـين ومتصوفة أمثال الفيزيائي ( باسكال ) والكنسي ( هكسلي ) . فلم يكن نقد العقل والتشكيك فيه من غايات المادية كما يحسب البعض لأن المادية لا قيمة لأفكارها إذا أنكرت العقل والوحي معاً بل الماديون انتقدوا العقل حرصاً عليـه وأهـل الإيمـان انتقـدوا العقـل لتخلـيص الـدِّين مـن أحكامـه الجزافيـة وتطهير الوحي من الآراء الشخصية ، لأنها أصنام بديلة للتي حاربها الدِّين .

السؤال الموجه الآن للأصوليين : أليس في كلام هؤلاء العقلاء جداً – إذ هم الحكمـاء علـى تعريـف الفلسـفة – وإنكـارهم للحكـم العقلـيّ دلـيلاً علـى عدم اتفاق العقلاء بشان الحكم العقليّ نفسه ! .

ولا ننتظـر إجابـة لأن المختلفـين فـي حجّيـة الحكـم العقلـيّ يسـتحيل اتفـاقهم فـي حكـم آخرلأنهم اختلفـوا فـي العقـل نفسـه فكيـف بغيـره ممـا يكـون الحكم فيه للعقل ؟ .

بل العجب من اختلاف الإخباريين مع الأصوليين وإصرار الأصوليين مع ذلك على وجود شيء إسمه ( اتفاق العقلاء ) لأن الاختلاف نفسه يحكي صدق قول الإخباريين وعدم مطابقة قول الأصوليين للواقع .

## المسألة (٥١): الرد على احتجاجهم بقول ابن إدريس الحلّي

وهو قوله في كتابه ( السرائر ) :

( إذا فقدت الثلاثة يعني الكتاب والسنة والإجماع فالمعتمد في المسألة الشرعية عند المحققين الباحثين عن مأخذ الشريعة التمّسك بحجّية ( دليل ) العقل فيها فإنها مبقاة عليه وموكولة إليه فمن هذا الطريق توصل إلى العلم بجميع أحكامها الشرعية فيجب التمّسك بها فمن تنكر عنها عسف وخبط خبط عشواء وفارق قوله المذهب ) .

أقول : هذا القول من ابن إدريس لا يحتج به لأنه قول أصولي فهو مردود ، ذلك أنّه أول من صرح بالدليل العقليّ ودافع عنه خلافاً لكلّ الشيعة فيمن سبقه .

ويظهر من كلامه أنّه يهدد بإخراج من لم يذعن للدليل العقليّ من مذهب أهل البيت ( ع ) .

فليس بأمانيه ولا أماني غيره يدخل الناس ويخرجهم من المذهب بل الذي يقبل و يرد هم أرباب المذهب وأئمة الهدى من آل الرسول (صلى الله عليه واله و سلم) الذين تعرض عليهم أعمال الخلق بكرة وعشياً فلم لا يكون العكس وما هو الدليل على قوله هذا وهو أول واضع للدليل العقليّ مع الكتاب والسنة في خانة واحدة ؟

بل تعالوا نفكر قليلاً في جرأة هذا القول على الله . ذلك أن الدليل المقصود ليس الغاية منه الكشف عن الحكم الشرعي ذاته بل هو في قبال

الكتاب والسنة . فالعقل يحكم على الأشياء وفي المسألة ثم يقول يجب أن يكون حكم الشرع كهذا الحكم ومطابقاً له عن طريق الملازمة وهذا هو المراد من المستقلات العقليّة ومن الملازمة ! .

أوَ ليس هذا معناه أنّي إذا تابعته اتخذت الهين اثنين أحدهما هو الشرع والآخر اله اصغر قليلاً من اله الشرع يحكم في المسألة حيث لا اعلم بحكم الشرع وعلى اله الشرع أن يوقع بالموافقة والقبول بهذا الحكم ؟ .

فكأن هذا الرجل لا يدري شيئاً عن التوحيد ولا عن قول الصادق ( ع ) في تفسير قوله تعالى :

[ اتخذوا أحبارهم و رهبانهم أربابا من دون الله والمسيح بن مريم ]- التوبة /٣١.

إنما اتخذوهم أربابا بهذا لا سواه . ولا يوجد أيّ طريق آخر لاتخاذهم أربابا . فليفسر لنا الآية أحد الأصوليين أن كانوا صادقين تفسيراً مقبولاً خلاف ما قاله المعصوم ( ع ) .

ورد في هذا المعنى أكثر من عشرين نصاً في تفسير الآية هذه نماذج منها :

**الأوّل** : عن حذيفة بن اليمان أنّه سئل عن قوله الله تعالى :

[ اتخذوا أحبارهم و رهبانهم أربابا من دون الله ]

قال :

**لم يكونوا يعبدونهم ولكن إذا أحلوا لهم أشياء استحلوها وإذا حرموا عليهم حرموها**[1]

**الثاني** : عن أبي بصير عن أبي عبد الله ( ع ) . قال: قلت له اتخذوا أحبارهم و رهبانهم أربابا من دون الله فقال: ( **أما والله ما دعوهم**

---

[1] البرهان في تفسير القرآن /ج ١٠ /ح ٧ /١٢٠.

**إلـى عبـادة أنفسـهم ولـو دعـوهم لعبـادة أنفسـهم مـا أجابوهم ولكن احلوا لهم حراماً وحرموا عليهم حلالا فعبدوهم من حيث لا يشعرون )[٢]**

**الثالث** : عن أبي عبد الله ( ع ) . قال سألته عن الآية فقال ( ع ):

**[ أما أنّهم لم يتخذونهم آلهة الا أنّهم احلوا حراماً فأخذوا به و حرموا حلالا فأخذوا به فكانوا أربابهم من دون الله ] [٣]**

وفي المضمون نفسه الأحاديث من واحد إلى عشرة من تفسير سورة البراءة من البرهان وفي حجّة الخصام للبحراني أنها نزلت في المعرضين عن حجج الله فهي في ولاية علي ( ع ) . و في تفسير العياشي الأحاديث ٤٥ و٤٦ و٤٧ و٤٨ و٤٩ من تفسير سورة براءة .

من الواضح أن العقل إذا حكم في المسائل عند غياب النص الشرعي فلا حاجة إذن إلى الإمام المعصوم ( ع ) . لكن الفساد وسفك الدماء سيكون ملازماً لهذا العمل العقليّ لاختلاف عقول الناس وأهواءهم فالإمامة رحمة والحكم العقليّ المستقل هو مصدر الشرور .

فهل صاحب السرائر من المعصومين حتى يحتجّ بقوله ؟ ولماذا لا يحتجّون بقول كلّ من سبقه من أساطين الشيعة كالشيخ المفيد (ره) الذي قصر الأدلّة على الكتاب والسنة وكذلك الشيخ الصدوق ؟ ذلك أنّه لم يكن شيء إسمه الدليل العقليّ قبل ابن إدريس الحلّي ، وحتى المظفر وبالرغم من دفاعه عن هذا الدليل اعترف أنّه لم يفهم المقصود منه حتى بعد صاحب السرائر بل اقرّ بما نصه : ( وان ما ذكروه لا يصلح أن يكون دليلاً في قبال الكتاب والسنة )[١]. يعني بالمعنى الأصولي طبعاً .

---

[٢] نفس المصدر والموضع /ح١.

[٣] تفسير العياشي /ج ٢ /ح ٤٧ /ص ٨٦ .

[١] أصول الفقه ج٣ /١٢١.

واليك تاريخ ملخص لكيفية تطور هذا الدليل من فم المدافعين عن المستقلات العقليّة :

١. اقدم نص يذكر الأدلّة وأقسامها هو الشيخ المفيد (ت ٤١٣) في الرسالة الأصولية .

ذكر فيه أن الأدلّة ثلاثة : الكتاب والسنة واقوال الأئمة – فهي ترجع إلى السنة فهما دليلان وإنما قال ذلك للتمييز عن سنة أهل السنة المقصورة على النبي (صلى الله عليه واله و سلم). ولم يذكر العقل والإجماع . ولكنه ذكر الطرق الموصلة لهذه الأصول فهي عنده ثلاثة اللسان والأخبار وأولها العقل .

وهذا بالطبع لا علاقة له بالبحث المذكور ولا يسمّى دليلاً وقد اقرّ بذلك المظفر حيث قال:

( وهذه الإشارة لا علاقة لها بالدليل العقليّ عند الأصوليين )[٢]

٢. الشيخ والطوسي (ت ٤٦٠ هـ ) .

قال المظفر : ( كتاب العدة للشيخ هو أوّل كتاب مبّسط في الأصول ولم يصرح بالدليل العقليّ فضلاً عن أن يشرحه أو يفرد له بحثاً )[٣].

وهكذا هو الحال إلى زمن ابن إدريس الحلّي.

٣. ابن إدريس الحلّي . قال المظفر :

( هو أول من وجدته يصرح بالدليل العقليّ ) وأورد الفقرة من كلامه الذي ذكرناه في أوّل المسألة .

توفي ابن إدريس في سنة ٥٨٩ هـ .

---

[٢] أصول الفقه /ج٣ /١٢٢.

[٣] نفس المصدر /١٢٣.

إذن فأوّل إشارة وردت عن الدليل العقليّ بينها وبين غيبة خليفة الله في الأرض (٢٦١) سنة حيث انتهت السفارة المباركة سنة ٣٢٨ هـ .

إذن احتاج إبليس الملعون إلى قرنين و نصف من العمل الدؤوب لإدخال المستقلات العقليّة بعد غيبة الإمام ( ع ) . إذن فقد كان وجود الحجّة ( ع ) هو المانع من ذلك .

وهذا مركز ابتلاء الشيعة لأن الغيبة لا تعني عدم وجود الحجّة كما سأوضحه في المسألة اللاحقة .

٤. مرحلة المحقق الحلّي (ت ٦٧٦) : ولفظ المحقّق لقب أطلقه الأصوليون على أنفسهم لاتهام الرواة بعدم التحقيق .

لكن إذا كان التحقيق بالصغريات يتمّ عن طريق العقل فهو منتهى الجهالات . فقد أوضحنا طرفاً من حكمهم على النصوص بعقولهم مما ظهر خلافة وفق البحث العلمي المعاصر . وهذا هو الجهل فهم ينكرون ما أنكرته عقولهم واكثر الحقّ فيه كما قال أمير المؤمنين ( ع ). مخاطباً الناس :

**[ أيّها الناس إن أكثر الحقّ فيما تنكرون ]**

ويلزم منه أن أكثر الباطل فيما يؤمنون به لأنهم اتخذوا عقولهم أساساً للأحكام فكأنهم لم ينتفعوا بالشرع فهل هذه القضية من المعضلات حتى يجادل فيها الخلق ؟ . نعم . إنها وربك أعضل المعضلات لأن اصل الابتلاء عليها وبها كما ورد ذلك في الحديث القدسي في مخاطبة العقل .

علينا أن نعيد تنظيم أفكارنا ونعترف بالحقائق ! . فإن مخاطبة الجليل للعقل لأنه حجته على الخلق لا لأنه حجّة الخلق على الله. فهو يحكم بالضرورة على نفسه باتباع الشرع وهذا هو مركز الابتلاء .

قسم الحلّي دليل ابن إدريس هذا إلى قسمين وأوضحه بمزيد من الإيضاح في كتابه المسمى ( المعتبر )/ص ٦.

٥. الشهيد الأوّل – وهو جمال الدِّين مكي العاملي الجزيني المطلبي (ت ٧٨٦) كما ذكره المظفر. ولكن التاريخ هو (٧٧٦) في حاشية المعالم .

قسم القسم الأوّل إلى ثلاثة كما فعل الحلّي وزاده ثلاثة أخرى كما زاد في القسم الثاني أربعة أقسام أخرى ! . جاء ذلك في كتابه ( الذكرى )

قال المظفر الذي نقلنا عنه هذه الخلاصة للموازنة مع خلاصة أخرى نذكرها لأحد الإخباريين قال:

( في حين أن الكتب المتداولة للدراسة مثل المعالم والرسائل والكفاية لم تبحث هذا الموضوع ولم تعرّف الدليل العقليّ )[1]

وقال أيضاً:

( احسن من رأيته بحث الموضوع بحثاً مفيداً هو العلامة السيد محسن الكاظمي في المحصول وتلميذه المحقّق صاحب الحاشية على المعالم الشيخ محمد تقي الاصفهاني ).

أقول : لابد من توضيح هذه المسألة فإن عدم ظهور مباحث منفردة للدليل العقليّ لا يعني عدم وجود هذا الطريق في البحث فهو كما قلنا قديم قدم الخلق أنفسهم وهو في صراع دوماً مع دليل الشرع .

فكان وجود الأئمة ( ع ) يحول دون التصريح به وبعد الغيبة لابد من مرور وقت كاف للتصريح فكلّ جديد في الفكر لابد له من تأسيس غير معلن في البدء وخاصة مع تأكيد أهل البيت ( ع ) على كفر من قال برأيه في الدِّين . فقد أخذت مدخليّة الحكم العقلي موضعها من الأبحاث في مسائل كثيرة مثل مسألة الضد ومقدمة الواجب في أواخر هذا العصر

---

[1] أصول الفقه /١٢٤ /ج ٣.

وكانت أوّلياتها منتشرة جداً وأن لم ينتبه لها أحد . منتشرة في مباحث الألفاظ لأن من جملتها الظهور اللغوي الذي هو عقليٌّ المنحى بتقدير المجاز والحقيقة والحذف والزيادات واعادة تنظيم النسق اللغوي وفق رؤيا ذاتية عقليّة محضة .

وكذلك فهي موجودة في الظهور العرفي إذ هو في الآخر يحكي عن جماعة العقلاء في العرف وإن كانوا يقتصرون دوماً على عقولهم الخاصّة ولا يؤيدون زعمهم باستقراءٍ علمي لآراء العقلاء .. ولا يُعقل أن يفعلوا ذلك لأنهم سيجدون اختلافاً كبيراً بينهم ، ولكن الظهور العرفي كما هو واضح مندرج تحت عنوان الدليل العقلي .

وكذلك فالحكم العقليّ كان موجوداً عندما قاموا بتقسيم الحديث إلى صحيح وموثق ومتواتر ومرسل ..الخ إذ أن مرجع هذا التقسيم إلى رؤيا عقليّة محضة . فالشرع أمر بدراسة المتن وجعل المناط في الخبر لا المخبر لأن ضبط المخبر محال وهو مقصور على علام الغيوب كما سأبيّنه في خبر الواحد .

فهذا إذن تقسيم عقليٌّ محض- لأن ثبوت حجّية خبر الواحد لم تكتمل لهم الا بتوسط حكم عقليٌّ كما هو واضح من أبحاثهم .

وهكذا كانت الأحكام العقليّة تتزايد وتتفرع من غير أن يجرؤ أحد على تحديد اصطلاح وإفراد دليل للعقل لأن هذا التحديد يأتي دوماً متخلفاً ومتأخرا زمنياً عن الممارسة الفعلية لما هو جديد للضرورات النفسية التي يحسب الشيطان لها حسابها .

ذلك أن أيّ كيان جماعي يرفض أشياء معينة محدّدة لا يمكن جعله يؤمن بها ما لم يمارس أوّلاً تفاصيلها بغير شعور ولا وعي لمدة طويلة عملياً حتى يجد نفسه في النهاية مضطراً للتخلي عن مبادئه بالتدريج

ويتحول إلى مبادئ أخرى . وهذا قانون ثابت في كلّ كيان سائر بطريق الانحراف – فإن الاصطلاحات المحدّدة هي آخر ظهورات الانحراف .

بيد أنّه يستخدم في البداية اصطلاحات قريبة ولا تتعارض معها .

لاحظ أن لفظ ( أصول ) يأتي أوّلاً لأنه لفظ شرعي ذكره المعصوم ( ع ) ثم يجري تقسيم و تفريع عليه وبالتدريج يتمّ التصريح بعد ثلاثة قرون بالدليل العقليّ . ثم يجري توسيع لدائرته باطراد مع توسع الأحكام العقليّة المنحرفة عن الشرع فعلاً ولكن بتأخير.

ويأتي الإعلان عن ( الحكم المستقل ) للعقل بعد جهد جهيد – إنّه صراع مع الشرع لا مع الاخباريين كما تحسب . فالشرع نفسه عصي على قبول المضاد .

وهكذا تأتي الملازمة أخيرا فاحتاجت الملازمة إلى أكثر من تسعمأة سنة للظهور بعد دليلها العقليّ ! . في حين أن الغاية منذ البدء هي الملازمة . وسبب ذلك أن الملازمة تقلب معادلة العلاقة بين العبد والخالق تعالى ولذلك فإن ظهورها يحتاج إلى وقت أطول بكثير .

ولا تحسب أن الأمر يتوقف عند هذا الحد .

فالغاية هي الوصول إلى إنكار الحجّة . وهذا لابد من تحققه في النهاية . فالآن ظهرت بوادر له وأهم تلك البوادر الاقتراب من تصور الحجّة ووضعه الخاص بافتراض نواب له ولديهم ألقاب متشابهة – ولا يُكترث بالتعارض مع انتهاء النيابة لأن أكثر الخلق كما قال أمير المؤمنين :

**[همج رعاع يميلون مع كلّ ريح و ينعقون مع كلّ ناعق ]**

والغاية النهائية هي تبادل المواقع بين المحجوج والحجّة . فلا ضرورة للتصريح بها إذا اكتملت عملياً وهو ما لاحظته في تفسير الإمام ( ع ). لقوله تعالى : ( اتخذوا أحبارهم و رهبانهم أربابا .. ) ذلك أنّهم كما قال لم يتخذونهم آلهة إذ لو دعوهم لهذا لما أجابوا إنما هم أرباب والرب مختلف عن الإله فيحصل بهذا تبادل المواقع لأن الرب هو المربي وهو الحجّة . ألا تلاحظ أنّه بنى المسيح بن مريم في الآية على النصب معطوفاً على لفظ الجلالة ؟

فلو أراد ما في بالك لقال[اتخذوا أحبارهم ورهبانهم والمسيح بن مريم أربابا من دون الله]-ذلك أن اتباع المسيح هو اتباع لله بينما اتباع الأحبار والرهبان هو اتباع للأحبار والرهبان ! فعطف المسيح على لفظ الجلالة .

من اجل ذلك قال الرضا( ع ) :

[ **فأين التقليد الذي كانوا يقلدون جعفراً وابا جعفر ؟**]

لأن تقليد جعفر هو اتباع لله فلا تقليد لغير الحجّة . وواجب العالم هو تعليم الجاهل هذا التقليد لا تعلميه أن يقلده هو ! إذن فقد حل محل جعفر وابي جعفر ( ع ). لذلك قال الرضا( ع ) في نفس النص : [**هؤلاء قوم أخذوا مواضعنا** ].

فهل هناك شيء أوضح من هذا ؟

ولكي يحرف الإعتباط اللغوي الآية و يبرر عمله في تبادل المواقع يدعي أن لفظ المسيح متأخر وتقديره أن يكون بعد ( أحبارهم ورهبانهم )! .

إن هذا التفسير عن تطور الأدلة نذكره خلافاً لما ذكره الشيخ حسيين بن شهاب الدِّين الكركي العاملي الإخباري (ت ١٠٧٦) في الرد على

الأصوليين حيث فسّر التحول في المذهب إلى أصول السنة بأسباب ذكرها .

ولم يناقش الدليل العقلي والملازمة ذلك أن هذا الاصطلاح لم يتبلور بصورته الراهنة الا في عهد متأخر كما ذكرنا.

إنما ناقشهم في موضوع الاجتهاد وحجّية خبر الواحد وبعض المباحث اللفظية وأقسام الحكم وبعض القواعد (البراءة والاستصحاب – وهي ممارسات عملية للعقل قبل ظهور دليله المذكور .

وهذا يعني عندنا شيئاً واحداً وهو أن هذه الأحكام العقليّة في العملية الاجتهادية هي مواضيع متفرقة للنزاع اجتمعت في النهاية وبعد القضاء الصوري على الاتجاه الإخباري اجتمعت سوية وأعلنت عن نفسها باصطلاح عام لها هو المستقلات العقليّة .

ومن نقاط الضعف التي يمكن رصدها على الاتجاه الإخباري هي التردد في مواجهة التيار الأصولي إذ سلكوا معه كسلوك الشيعة مع السنة والإسلام مع النصرانية من موقع المدافع لا المهاجم باستثناء الاسترابادي .

وكذلك لم يمكنهم حل المشكلة اللغوية التي هي أساس ذلك كلّه فالإقرار بالمجاز والحقيقة والظهور والعرف كلّها أحكام عقليّة تبرّر عملية الاجتهاد وليس للاجتهاد معنى سوى هذا فكأنهم وقعوا في التناقضات حيث اعترفوا بها . ومن جهة أخرى لم يمكنهم إرجاع محال النزاع كلّها إلى أساس مشترك .

كان إحساسهم أن العملية فيها خروج عن الشرع وفق نصوص صريحة بذلك ! بيد أنّهم لم تكن لديهم نظرية متكاملة في اللغة ولا في الإدراك العقليّ منتزعة من الشرع ! وهذا الإحساس وحده لا يكفي ويبدو أن

الذين يفهمون أمر أهل البيت( ع ) الصعب المستصعب كما عبروا عنه لهمم بالفعل اندر من الكبريت الأحمر كما يقول الأمام الصادق ( ع ) .

وعلى ذلك قسم الكركي مراحل تطور أدلة الأصول إلى مراحل وأقسام سأختصرها إلى ما يأتي :

١. مرحلة الشيخين والسيد المرتضى : إلى ٦٠٠ هـ.

حيث ذكر أن هذه المرحلة لم تكن فيها للإمامية دولة تدافع عنهم وكانت الفقاهة في مذهب أهل البيت ( ع ) تستند إلى ذكر الحكم مباشرة عن طريق النصوص والآثار .

٢. مرحلة دولة الناصر العباسي : وكان يميل إلى التشيع فظهر جماعة من الإمامية واختلطوا بعلماء العامة الذين كانت الدولة لهم والمدرّسون منهم فكان لابد من مداراتهم وقراءة كتبهم وتدريسها فمالت طباعهم إلى ما فيها من ( البحوث الدقيقة واللطيفة ) حسب تعبير الكركي .

قال: ورأى البعض أن الشيخين والمرتضى سلكوا في الاستدلال سبل العامة على بعض المسائل بحسب الظاهر للمماشاة معهم والإلزام لهم بما يعتقدون صحته لا لكونه صحيحاً عندهم . فتوهّم هؤلاء صحته و عملوا به لا عن عمد بل لغفلة وشبهة دخلت عليهم . وهذا هو ما ذكره بالنص !

٣. مرحلة المطهر الحلّي ( العلامة ) :

و فسر دخوله هذا الباب بقوله : ( أما لالزام الخصم أو من باب الغفلة كما فعله غيرهم فاحسن الظّن بهم ومال إلى هذا الطريق ) .

قال : ولذلك أكثر من الشك والتردد خاصة في كتابه القواعد والذي لخّصه من فقه الشافعية من كتابهم ( العزيز ) للرافعي !

٤. مرحلة الشيخ حسن بن الشهيد الثاني :

قال: ودعا إلى طريق الأقدمين حيث قال هذا هو الطريق الذي ينبغي حفظه ورعايته فأكثر من ترجيح الأحاديث في ( من لا يحضره الفقيه ) .

قال: ولكنه لم يجسر على المخالفة !!

وإذا صح تقسيم الكركي هذا فإن ابن المطهر الحلّي هو أوّل واضع للأصول تلخيصاً من كتب الشافعية وأوّل من أدخلها إلى التشيّع و يأتي من بعده ابن الشهيد الثاني والذي خالفه ولكن لم يجسر على إظهار المخالفة وعمل بالترجيح والذي فيه شيء من تطبيقات تلك الأصول لإعادة الثقة بالأخبار عن طريق الترجيح !

٥. المرحلة الخامسة : مرحلة الاسترابادي محمد أمين نزيل مكة .

قال : وفيها ظهر زين الدين العاملي و خليل القزويني وعدد غيرهم وأشار إلى أن هؤلاء لم تأخذهم في الله لومة لائم فصرّحوا بما لوح إليه غيرهم .

ثم عتب الكركي على بعض الاخباريين حيث بالغوا في الإنكار على المتأخرين ومنعوهم من إطلاق لفظ الاجتهاد ولو اصطلاحاً وقال: كان يجب عليهم أن يجادلوا بالتي هي احسن بخاصة وأن هؤلاء (يعني الأصوليين )غافلون والغافل لا يلام الا بعد التنبيه ! .

أقول : هذه خلاصة تاريخية لأخباري قديم جاءت في كتابه (هداية الأبرار إلى طريق الأئمة الأطهار )- حيث توفي عام ١٠٧٦ هـ وهو قريب جداً من عصر الاسترابادي ، والتي إذا حاولنا قبضها مرة واحدة وجدنا فيها وفي مجمل كتابه محاولة لنصح الأصوليين بالإعراض عن طريقتهم والرجوع إلى ما كان عليه الأمر بأسلوب يحاول إيجاد الأعذار لهم بشتّى السبل مما ينبئ عن وجود قوة مرعبة للأصوليين وخوف منهم وهذا طبيعي جداً .

إذ يجب علينا أن نتصور أن اضطهاد التيار الإخباري داخل التشيع هو نسخة طبق الأصل لاضطهاد التشيع كلّه داخل العالم الإسلامي السني .

بل يمكن القول أن الاضطهاد على التشيع قد انتهى تأريخاً حينما تحول إلى اضطهاد أصولي للإخباريين .

ذلك أننا في كلّ الأحوال لا مندوحة لنا من الاعتقاد بان التشيع في الأصل هو التسليم لأهل البيت والإيمان بالحجج الاثنى عشر بعد النبي **(صلى الله عليه واله و سلم )** فهذا التيار هو المضطهد تاريخياً والتشيع اسم عام اصبح اصطلاحاً مختلفاً عما هو في الروايات فإذا بلغ الأمر أن يقوم التشيع باضطهاد التشيع فقد اكتملت تقريباً الخطوط الرئيسية للمؤامرة على التشيع الذي بدأ بأربعة فقط – ومع الحسن والحسين والزهراء ( ع ) فالعدد سبعة فقط .

ذلك أن التشيع هو هذا الموقف من الحجّة قبال العقل لا مجرّد احترام الإمام علي بن أبي طالب ( ع ) !

بالطبع الجميع كانوا يحترمونه جداً على الأقل تملقاً للنبي (صلى الله عليه واله و سلم ) أو خوفاً أو ما يفرضه الهلع الذي لا بد منه حين يرى ضربه في الحرب إذ لم يكن قد رأوا في حياتهم قط شخصاً يضرب وتراً فتنقسم الأبدان أما طولاً ( إذا علا قد ) وأما عرضاً ( إذا استقبل قطع )! . أو لخصائص أخرى عجيبة فيه تدهش العقول كالدهشة التي تصيبها من آية سماوية مرعبة .

والأعداء والخصوم كلّهم قد جاء عنهم ما يؤكد إقرارهم بهذه الفضائل لكن التشيّع يبقى هو الموقف الفعلي بين الذات وبين الحجّة .

الحجّة هادي للخلق ولكنه أيضاً فتنه مثل أيّة آية سماوية أو معجزة نبوية . كانت ناقة صالح ناقة صالح آيّة وكانت مصدر شرب لهم لكن انصب الحقد على فصيلها إذ تقاسم معهم الشرب . والحجّة آية أيضاً وفتنة يتقاسم معهم أموالهم بفرض من الله فهو فتنة .

[ إنا مرسلوا الناقة فتنة لهم فارتقبهم واصطبر و نبّأهم أن الماء قسمة بينهم كلّ شرب محتضر ].

وليست إذن مصادفة أن يضطجع علي ابن أبي طالب ( ع ) بين آدم ( ع ) الذي ولد منه الخلق وبين نوح ( ع ) الذي على يده تمّ فناء الخلق .

فالقسيم يبقى قسيماً بين الحقّ والباطل وبين الذات وهواها وبين المرء وقلبه مثلما هو يوم القيامة يقف قسيما بين الجنة والنار فيقول للنار هذا فلان لك وهذا فلان لي . [١]

لقد منح الكركي للأصوليين جملة من الأعذار هي :

ا. اضطرارهم إلى دراسة كتب العامة .

ب. اضطرارهم إلى مناقشتهم بأساليبهم .

ج. استلطافهم وإعجابهم بالأبحاث التي سماها اللطيفة والدقيقة.

د. غفلتهم عن الحقائق فأشار إلى غفلة كلّ الذين جاءوا بعد الشيخين والمرتضى واحداً واحداً ووصمهم بالغفلة كمجموع في مواضع كثيرة .

ولا يمكن الركون إلى مثل هذا التفسير الذي يعتمد على عوامل متناقضة فالاستلطاف والاضطرار والغفلة عوامل متناقضة نوعاً ما الاّ إذا فهمناها على أنها عملية حصلت بتدرّج بطيء في الزمن وأن اللاحق دوماً لا يفهم مراد السابق .

---

[١] مضمون الحديث النبوي كنز العمال ج٦/٤٠٢ والصواعق المحرقة /ابن حجر /٧٥ . و كنوز الحقّائق للمناوي /٩٢.

نحن نقول أن هذه التي يذكرها الكركي هي الصورة الشكلّية لتنامي عملية الأخذ بأصول العامة – لكنها ليست العامل الأساسي . الاستلطاف وحده هو سبب ظاهري ولكن كيف يحصل الاستلطاف بما هو محرم ؟ بالطبع يحصل أوَ ليست المحرمات هي الشهوات فالخلق يؤخذون من مأمنهم دوماً ويتمّ استدراجهم من حيث لا يشعرون كما صرح القرآن لإظهار خبايا نفوسهم وكشف حقيقتهم أمام أنفسهم .

فالأصول دانت بها أكثرية أهل الملّة قبل دخولها التشيع مثلما دانت بها أكثرية الخلق في كلّ ملة ومنهم أهل الكتاب والذين تحذوا هذه الأمّة حذوهم كما قال النبي **(صلى الله عليه واله و سلم )** في اشهر أحاديث الملاحم : (حذوا القذة بالقذة والنعل بالنعل حتى لو دخلوا حجر ضبٍّ دخلتمّوه )[1].

فلا عجب إذن أن يسري الاتجاه العقليّ في عروق الأمة كالأمم التي من حولها ، بالرغم من أن العلم الحديث وبكافة معطياته قد قضى على الاتجاه العقليّ في العلم التجريبي هذا الاتجاه الذي يحكم على الاشياء جزافاً وفق قواعد وضعها مسبقاً اثبت الفحص الدقيق والتجارب العلمية خطأها الفاحش . ولم يكن إصرار الكنيسة على مواقفها بالرغم من انكشاف الأخطاء في تلك المواقف الا إصرار على الحكم العقليّ المسبق فالأرض ليست كروية الشكلّ ولو دار حولها كلّ الخلق واثبتوا كرويتها فعليهم أن يذعنوا إلى أنها ليست كروية ما دامت الكنيسة قالت ذلك .. الكنيسة فقط لا موسى ( ع ) وأنبياء بني إسرائيل ولا عيسى ( ع ) ولا كتبهم المنزّلة .

وينبغي استخدام المجاز والاستعارة لتفسير أيّ نص ورد عنهم في كروية الأرض من اجل أن يبقى حكم الكنيسة صحيحاً !

---

[1] انظر النصوص في تفسير قوله تعالى [ لتركبن طبقاً عن طبق ] من تفسير البرهان والقمي وغيرها .

وحدث مثل ذلك حذو القذة بالقذة في الملّة الآخرة ، إذ لا بد من ( صرف وتأويل) حديث الرضا( ع ) في الارضين السبع وسماواتها حتى يطابق ( الحس وعلم الهيئة ) حسب تعبير أحد العلماء القدامى .

يتوجه الشك إذن عندهم إلى النص نفسه ويستحيل أن يوجّهوا الشك إلى الحكم المسبق . وهذا الطريق نفسه الآن مستخدم في أرقى مراكز البحث اللغوي في الغرب فثمة كهنوت في العلم وكهنوت في الأدب وفي كلّ فرع من فروع المعرفة .

ففي الأدب في القصة والشعر والرواية ومجمل العمل الأدبي تمّ الاستحواذ على النص وابعاده عن مراده بهذه الطرائق نفسها وهناك قلة فقط عارضت هذا العمل الأناني والغير مسؤول .

يقول (جيفري ترلي ) في معرض نقده للمدارس النقدية في الغرب :

( إن نصاً أدبيا شأنه بذلك شان أيّ عمل فني آخر يقع في حالة تضاد بين نوعين مختلفين من المعنى . أن المعنى المتجه إلى الخارج أي المتعلِّق بالقصد والغرض هو الذي يحدّد معناه أنّه معنى ينتمي إليه وينبغي أن نحترمه .

وحينما يتعين علينا أن نفتش عن معناه في سطحه بين علاماته والتي قد تعني أيّ شيء نريد أنها تعنيه خلافاً لعلامات النص أو مؤلفه القائلة أن هذه الاحتمالات ينبغي أن نصرف النظر عنها- فإننا والحالة هذه مخولون بل مضطرون إلى إبعاد النص عن مؤلفه ووضعه تحت رحمة نقاده )[١].

وهذه العبارات المقتضبة لهذا المفكر إنما تلخص لنا كلّ العملية الاعتباطية المستمرة إلى اليوم في فهم النص بعقل المتلقي وحده مع استبعاد المؤلف فيحتاج إلى إعادة بناء النص وتقدير بنية بديلة له مخالفاً

---

[١] جذور التفكيك / جفري ترلي – الثقافة الاجنبية /ع ٢ /١٩٩٨.

مراد المؤلف والذي عبر عن رأيه بالقول أنّه كان يريد منا أصلاً بهذه البنية فهم القصد واستبعاد تلك الاحتمالات المتعددة للتأويل .

وهذا هو الحقّ والعدل والإنصاف . فلو اتبع الخلق خلاف هذه الطريقة في كافة الأعمال لفسدت الأرض تماماً إذ لا يبقى أحد يحترم قول الآخر إذا كان كلّ شخص يسمح لنفسه تأويل النص حسب مراده .

هذه الطريقة في التأويل والتي سميناها بالاعتباطية بناء على تسمية أهلها للغة أنها ( نظام اعتباطي ) كانت قد خرجت أصلاً من العالم الإسلامي و تحديداً من مراكز البحث اللغوي لتأصيل الأصول ومباحث الألفاظ .

رجعت إذن إلى مواضعها الأصلي الذي جاءت منه بعد ما تبناها و رباها العالم الإسلامي في القرون الوسطى وهي الفترة المظلمة في أوربا ذلك أن منشأها الأصلي هو أهل الكتاب من اليهود والنصارى إذ قاموا بتحريف النص ( عن مواضعه ) و ( من بعد مواضعه ) كما يخبرنا القرآن الكريم في آيتين ، لوصف هذه العملية وصفاً دقيقا من كافة الوجوه .

ومع ذلك فإن الأكثرية في الغرب أيضاً سائرة بهذا الطريق إلى حد اعتبار مؤلف النص ( من الموتى ) .

يقول اليهودي ديفيد كونز وهو من نقاد الغرب :

(أن فكرة الحوار مع نص لا تحتاج إلى حوار مع مؤلف كنتيجة ضرورية لها لأن اللغة تتكلّم لذاتها حسبما يؤكد جدل (ريكور) وهو لهذا السبب لا يحتاج إلى إشراك المؤلف إذ من الممكن إجراء حوار مع النص فقط دون وضع شخص وراء النص ونظراً لأنه يعترف أن التعامل مع المؤلف وكأنّه ميت أثناء قراءة النص يعد إجراءاً جيدا حسب (ك-ت /١٨٣) فلا بد أن يعترف أن بإمكان النص الإجابة عن الأسئلة التي يبحث السائل عن

إجابتها ، لأن النص يكون شريكاً في الحوار أفضل من مؤلفه لأن النص لا يغير رأيه )[١].

من المعلوم أن أيّة عبارة لا بد أن يتغير مفهومها ولو مع أساليب الإعتباط كلّها عندما نتصور أن القائل : امرأة أو رجل أو طفل أو كهل عاقل أو مجنون ...الخ من الاحتمالات ، والاستبعاد التّام لتصور وجود شخص وراء النص هو الغاية أو النهاية من الإعتباط والتعسف وكأنّهم لم يكفهم تغيير البنية وحدها فأرادوا التخلص من ارتباط المقول بالقائل إذ يقوم هذا الارتباط بإبقاء نوع من التحديد للمعنى غير التحديد الذي تنطوي عليه البنية التعبيرية وحدها والتي تمّ الاستحواذ عليها وتحويل وجهتها عن طريق المجاز والاستعارة والتقديم والتأخير .. وأشباهها من صنوف الإعتباط .

أن الحرب المستمرة من قرون طويلة على دلالة النص إنما هي جزء من الأساليب المستخدمة لترسيخ الحكم العقليّ المنفرد على النصوص ولا غاية لها من وراء ذلك الا هتك حرمة النص ليمكن الاستفادة منه في أيّ وجه يشاءه الناقد .

وإذا رجعنا إلى ابن إدريس الحلّي أوّل مشكك في خبر الواحد وأوّل من أشار صراحة إلى الدليل العقليّ فلا نجده بحاجة إلى ذلك من الناحية العلمية إذ لم يكلّفه الشرع علم ما لم يكن معلوماً في الأصل إذ تقع تبعته الشرعية على مانعي العلم به . وإذن فلم يكن بدافع شرعي أو علمي بل بدافع ذاتي محض لجعل العقل يحكم مقابل الشرع بنفس القوة والقدرة في كلّ موضع حصل فيه التباس أو بدا وكأن الخطاب لم يذكره فيأتي خطاب العقل ليكون شريكاً في التشريع .

---

[١] النص والسياق /ديفيد كوركز / الثقافة الاجنبية /ع١/١٩٩٨.

ولو أردنا استعراض الشرك قرآنياً في كافة الموارد لوجدنا له صوراً عديدة ، لكنها تجتمّع تحت هذا العنوان في حالة واحدة فقط وهي أن مرجع كلّ تلك الصور إلى الحكم العقليّ المستقل والزعم بمطابقته للحكم الشرعي .

ولذلك يحلف المشركون عند الحساب أنّهم لم يكونوا مشركين قط ، مثلما يحلف الذين عبدوهم أنّهم كانوا في واقع الحال غافلين عن هذه العبادة وأنهم لم يعلموا أصلاً أن لديهم أشخاصا يعبدونهم .

لكن لن يقبل منهم ذلك مطلقاً لسبب بسيط هو ان هذه العملية ليس منشأها خطأ عقليٌّ محض حتى تمّر بغير عقاب بل على العكس فالعقل مقرعندهم بهذا القصور واجبروه على الحكم بخلاف التصميم الموضوع فيه .. و ستصبح عقولهم من جملة أعداءهم مثل أيديهم وأرجلهم وجلودهم التي تشهد عليهم .

كان إذن منشأ هذا الشرك هو الكفر لأنه أقدم وأسبق من الشرك كما أوضحناه بحديث الصادق ( ع ) عندئذ يعترفون بكلِّ وضوح [أنّهم كانوا كافرين ] الأنعام /١٣٠.

يتوجب على العلماء إذن أن يدرسوا مجمل الخطاب للتعرف على أوليات العقيدة . إن المفاهيم التي لديهم عن الشرك والتوحيد وعن الكفر والإيمان لا علاقة لها بمراد الشارع ولا بالخطاب الكلّي . إن الطاغوت الخارجي والشر بكافة أشكاله وصوره يرجع في النهاية إلى قرارات الخلق و رغبة كلّ ( أنا ) فيهم في الاستحواذ على الآخرين بأيّة صورة ولو عن طريق الشعر أو المقالة أو الفن أو النحت فضلاً عن القواعد الذاتية في الدِّين والقانون والسياسة .

منشأ الأوثان في الخارج والأصنام المعبودة بكافة صورها هو الأصنام الداخلية للذوات . والتوحيد هو تحطيم هذه الأصنام من الداخل ، فإن إلغاء صورة من صورها الخارجية لا يعني خفاءها من الداخل فهناك مليون صورة بديلة للصنم المصنوع من خشب أو حجر . بل أن الترادف بين الأصنام والأوثان كألفاظ خطابية ذات دلالة واحدة وتصويرها على أنها المنحوتات هو من مبتدعات الإعتباط لتحجيم مفهوم الشرك والكفر وتقليص صوره المليونية الأعداد إلى صورة واحدة بحيث إذا لم تظهر هذه الصورة فالناتج أن هناك إيمان لا كفر .

وهذا هراء فالخطاب مبطل لأحادية الصورة الخاصة بالشرك أو الكفر. ذلك أن الخطاب القرآني عجيب إلى أبعد حد وهو يحبط دوماً كافة المحاولات التي تريد مشاركته في حوار نصي كما ذكر هؤلاء . انتبه إلى النص وراجعه بتأمل ستجد أنّه يضفي حركة فاعلة محدودة على الأصنام والأوثان حيث يكون التبادر الذهني مرتبطاً بصورتها المنحوتة الجامدة . وعلى العكس من ذلك ينفي عنها الحركة مطلقاً حيث يكون المتبادر للذهن أن المقصود أشخاص من الطاغوت أو الجن أو الشياطين . ففي الحالة الأوّلى يحبط المحاولات الرامية إلى تحديد صورة الشرك بصورةٍ واحدةٍ هي التماثيل الجامدة المنحوتة . وفي الحالة الثانية يفعل العكس يحبط المحاولة التأويلية لقصر صفة الصنمية والوثنية على التماثيل إياها. وفي الحالتين يحدث تلاحم دلالي للنص من حيث هو نظام كلّي في خطاب شامل لإحباط كلّ احتمالات التأويل الاعتباطي .

والعجيب في هذا أن المتبادر من معاني للنص حيث هي خاطئة دوماً فإنه لا يقوم بإلغائها ! بل يجر المتلقي بقوة وراءها حينما يقوم ينفس

الوقت بتغيير موضعها الخارجي فقط من خلال الانطباق فيقوم بتحديد أو تعميم الدلالة خلافاً للمتبادر .

مثال ذلك انك إذا كنت تعرف شخصا بإسم ( زيد بن احمد ) مثلاً و هناك من يعلم أسماء كلّ الأفراد ، وقال لك : سيأتي زيد بن احمد فتبادر إلى ذهنك ذلك الرجل فدخل غيره فقد تمّ تحويل التبادر إلى شخص آخر من غير إلغاء لإسم الأوّل وعندئذٍ تعلم أن هذا الرجل الآخر هو زيد بن أحمد أيضاً وأن الفكرة القائلة أن زيد بن احمد هو اسم لشخص واحد كانت خاطئة .

إن الأحكام المسبقة لتأويل النص هي أحكام عقليّة وهي قاصرة دوماً . ولذلك فإن من طبيعة النص القرآني أنّه مركز لانبعاث غير منقطع للمعرفة ومصحّح مستمر للأخطاء العقليّة ولذلك يتمّ به التعقّل والحكم عليه هو خلاف التعقّل .

إن الذين وضعوا قواعد المستقلات العقليّة مقابل النص وأعطوا للعقل حجّة في الحكم مستقلاً عن الشرع إنما قاموا في حقيقة الأمر بتدمير العقل من خلال إيقاف عملية التعقّل . وأتمنّى أن يكون هذا الأمر واضحاً للقراء كما هو واضحٌ وجليٌّ بالنسبة لي .

## المسألة (٥٢) : إبطال آخر للمستقلات العقليّة عن طريق إقرارهم بالنسخ

أقرّوا بحصول النسخ في التشريع وتبدل الحكم الشرعي . وهذا الإقرار مبطل للمستقلات العقليّة فهو لازم بيّن .

**<u>بيان الملازمة</u>** :

لو حكم العقل مستقلاً وجاء الحكم الشرعي بمقتضاه ومطابقاً له فيلزم أن يحكم مجدداً بتبدل الحكم الشرعي بالنسخ ، لأنه إذا لم يحكم مجدداً لم يطابقه الحكم الشرعي بعد النسخ .

ولمّا كان لا يقدر على الحكم المتجدّد لأنه مرتبط بالحسن والقبح العقلي وهي ثوابت . إذ لا يتحوّل الحسن عقلاً إلى قبيح أو العكس الاّ عند حصول معرفة احاطية بالتفاصيل بحيث يبقى العنوان كما هو وهو متعذر على العقل الجماعي والفردي سواء ، فيثبت بطلان حكمه الأوّل ومنه يثبت بطلان كلّ حكم عقليٍّ آخر باستقلال عن الشرع .

فإذا قالوا : ليس هذا هو المقصود من الملازمة إنما المقصود أن العقل يحكم بحسن شيء وقبحه ولو لم يبلغه حكم الشارع فيه بما أودع الله فيه من ملكة على معرفة الحسن والقبيح والتمّييز بينهما ، والملازمة تتحدث عن ضرورة تطابق الحكمين حكم العقل هذا وحكم الشرع في الموضوع نفسه بغض النظر عن الأسبقية وعنصر الزمان .

**الجواب** : لا يمكنهم إثبات الاستقلال في الحكم بغض النظر عن الأسبقية والزمان فهو ممتنع ولا يبقى إذا انتفت الأسبقية أيّ معنى للتلازم المذكور إذ أنّه سيُلغى فوراً لعدم وجود ثمرة منه على الإطلاق.

ولذلك يعجز العقل عن تقرير ما هو حسن وقبيح في حكمين شرعيين بعد صدورها هما الناسخ والمنسوخ فضلاً عن التنبوء بهما قبل الصدور.

فالأسبقية فكرة متضمنة في الملازمة العقليّة تضمناً ولا تنفك عنها مطلقاً.

ألا تراهم يفترضون الظّن بالحكم وهو غير مبرئ للذمة فيأتي العقل لاحقاً ليحكم بحجّية الأخذ بهذا الظّن ؟ وبعد القطع بحجّية الظّن تبرأ الذمّة ؟ . والعملية كلّها متناقضة مع نفسها بالأسبقية لا سواها . إذ ليس المقصود بالأسبقية الاّ أسبقية الحكم نفسه حال البحث وليست أسبقية تاريخية لأن انتهاء الوحي تقدّم على علم الأصول تاريخياً.

الملازمة تقول أني اجهل الحكم فاحكم بالعقل أولاً واحكم ثانياً وبالعقل أن هذا الحكم صحيح واحكم ثالثاً أن الحكم الشرعي سيكون مطابقاً لهذا الحكم حينما اعلم به نصاً لا اجتهاداً مستقلاً – فالنص موجود الآن بل سابق على الحكم ولكن لجهلي به يتأخر العلم به والعلم به هو مصدر الحكم الواقعي فهو مستقبلي في الزمان شئت أم أبيت . وإذن فالحكم العقليّ المستقل بالمعنى الأصولي ملازم للأسبقية وبغيرها لا معنى له ولا يستحق أصلاً ذكره فضلاً عن مناقشته .

أما التناقض فهو مشين هنا لأن العقل هو الذي حكم أصلاً بأنّه ظن فهو عندهم كأنما يختفي ويظهر فجأة فحيث يختفي يظهر إشكال شرعي وحيث يظهر العقل يختفي الإشكال الشرعي ويلزم منه الاعتراف بان النظرة الأوّلى للشيء لم تكن نظرة بعقل وهو عجيب .

وإنما غرابته لوجود الأسبقية لا سواها فكلّ من أراد سبق المولى بالحكم جاء كلامه متناقضاً مثيراً للسخرية مهما حاول أن يصوغه من صياغات .

فإذا كان في العقل هذه القدرة فيفترض أن لا يظهر الإشكال الشرعي ولا تنبثق مشكلة يقوم بحلها العقل! .

الظاهر أن المشكلة ظهرت حين فقدان المتلقي عقله وهذا ما يطابق القرآن تماماً لأن من أراد سبق المولى بالحكم فليس من الذين يعقلون قطعاً فسبحان ربك كيف أتقن صنع العالم وكيف قهر الكائنات قهراً على عبوديته . فكلّ من أراد أن يعصيه لابد له من زوال حجته قبل العصيان وخلاله وبعده فهل تعلم أحداً سواه بهذه الصفة ؟
[ رب السموات والأرض وما بينهما فاعبده واصطبر لعبادته هل تعلم له سمياً ]-٦٥ /١٩.

لا محيص لهم من الاعتراف أن حكم الله تعالى مستقل كذاته فحكمه هو الحكم المستقل وليس حكم الإنسان . إذن سيصبح الإنسان إلها آخر ، ولذلك أقرّ أمير المؤمنين علي ( ع ) بهذا الإقرار في أوراده وادعيته والتي يفترض أن تكون جزءاً من الخطاب الشرعي لأنها من كلام المعصوم ( ع ).

فمن أيّ خطبة ودعاء تريد أن نستدل على ذلك ؟ إنها موجودة في كلّ أقواله تقريباً . انظر دعاءه يوم السابع عشر من كلّ شهر فإذا راجعت هذا الدعاء وجدته ( ع ) يقر ويعترف بالوحدانية قبل وجوده وبعده ومادامت الروح تسري في بدنه وبعد خروجها وقبل دخوله قبره وبعد دخوله قبره ثم يذكر الحواس حاسة فحاسة ويؤكد الوحدانية قبل توارد المعلومات عن طريق الحواس وبعد تواردها وحال عدم تواردها!
فماذا يريد أن يقول في كلّ ذلك ؟

يريد أن يقول بالطبع أنّه : لا حكم لي مطلقاً بل أنا محكوم لأن حكمك يا ربّ قبل حكمي وبعد حكمي فإذا حكمت أشركت سواء طابق حكمك أم لم يطابقه وأنا اعترف بأنه لا حكم لي الا ما حكمت .

فالاستدلال واضح به من حيث أن الحكم الإلهي غير مرتبط بالإنسان لا كفرد ولا كنوع – سوى أن الإنسان موضوع لهذا الحكم فهو محكوم لا حاكم .

ومفاده الوحيد أن حكمه تعالى هو المستقل كذاته تعالى فهو ليس علـّة لمعلول كما قالوا في الفلسفة إذ العلة لازمة ومحكومة بالمعلول ، وتقدّمه كونه علـّة أولى لا ينفع بل هو حي قيوم منفرد مع تصوّر فناء العوالم كلّها وهو واحد لا وجود حقيقي لسواه ولذلك فلا موضوع أصلاً لحكم حاكم سواه .

لذلك تقدم في دعاءه ( ع ) على هذا الإقرار سردٌ بذكر كلّ الاشياء الممكنة فأحال وجودها وقيامها به على طول صفحتين كاملتين فمنها مثلاً:

**لا اله الا أنت عالم كلّ خفية . لا اله الا أنت عالم كلّ سريرة .**

**لا اله الا أنت شاهد كلّ نجوى . لا اله الا أنت كاشف كلّ بلوى .**

**لا اله الا أنت كلّ شيء خاضع لك . لا اله الا أنت كلّ شيء داخر إليك.**

**لا اله الا أنت كلّ شيء مشفق منك . لا اله الاّ أنت كلّ شيء ضارع منك . لا اله الا أنت كلّ شيء راغب اليك .لا اله الا أنت كلّ شيء راهب منك . لا اله الا أنت كلّ شيء قائم بك ...الخ.**

فكيف يكون كلّ شيء راهب وراغب وضارع إليه ؟

أليس الكفار والمشركين قد عصوه ولم يضرعوا إليه وهم من الأشياء ؟

. أم تحسب أن الإمام علي ( ع ) لا يدري ذلك ؟

كلا. فإن الكائن الإنساني يخيل إليه أنّه يحكم في الأشياء وليس هو بحاكم حقيقي . والإمام ( ع ) إنما يتحدّث عن حقيقة العلاقات مع الله لا ظاهرها . فهو يدرك جيداً وفوق ما ندركه بما لا يقاس أن هؤلاء العصاة خاضعين مرعوبين ضارعين من حيث لا يعلمون! .

فهل رأيت خضوع العقل وذلّته حينما أراد الحكم فلم يكن له طريق لذلك سوى المغالطة فبدأ بإلغاء وجوده وإفناء ذاته للتوصل إلى المغالطة في الحكم ؟ .

وهل هناك حاكم خضعت له الأعناق إلى هذا الحد سوى الله بحيث أن العاصي لم يعصه حتى يمهد بالخضوع والذلّة والإقرار وإن كان لا يشعر بذلك ؟

في وسط الدعاء يبدأ الإمام بالتسبيح في فقرات مأخوذة من النص القرآني . ثم يبدأ التشهد بالوحدانية في صفحتين ونصف وهو يريد التوصل إلى أنّه يشهد له بالوحدانية وعدم مشاركة أيّ مخلوق له في أي شيء حال فناءه وعدم وجوده أيضاً الاّ في كونه فكرة أو اسم موجود بالقوة عند الله بل يؤكد على فكرة ( كلّ حال أبداً ) لتكون الشهادة متحققة فيما لا يمكنه أن يتصوره من حالات لوجوده أو عدم وجوده!

يقول الإمام ( ع ) في بعضها:

**[اشهد أن لا اله الا الله وحده لا شريك له ما دامت الجبال راسية و بعد زوالها . اشهد أن لا اله الا الله وحده لا شريك له ما دامت الروح في جسدي و بعد خروجها]**

ثم يقول :

**[اشهد أن لا اله الا الله وحده لا شريك له ما سمعت الإذنان وما لم تسمعا وعلى كلّ حال أبداً.**

**اشهد أن لا اله الا الله وحده لا شريك له ما أبصرت العينان وما لم تبصرا وعلى كلّ حال أبداً .**
**اشهد أن لا اله الا الله وحده لا شريك له ما تحرك اللسان وما لم يتحرك وعلى كلّ حال أبداً.**
**اشهد أن لا اله الا الله وحده لا شريك له قبل دخولي قبري وبعد دخولي وقبري وعلى كلّ حال أبداً]**[١]

و هكذا يستمر الإمام ( ع ) في سرد وقائع التغير المحتمّلة لوجوده و حواسه مع ثبات إقراره بنفس الحكم الأوّل وهو الشهادة بان الله لا اله الا هو لا شريك له ولا يكتفي بذلك حتى يعمّم الحكم على حالات التغير فيقول وعلى كلّ حال أبداً.

إذن فهو يتخلى عن حكمه الخاص . وهو بهذا التخلي إنما حاز على القوة والمعجزة . لقد أطاع الرسول ( ع ) إلى حد الاستغراب من هذه الطاعة من قبل الصحابة فقد وصفوه بأنه أطوع له من العبد لسيده ومن الخاتم في إصبع الرجل .

ولذلك كانت أفعاله وأحكامه هي أشياء مفاجئة للآخرين لغرابتها لأنه لم يكن ليدخل هواه في حكم الله ، هذا أن كان له هوى مثل الآخرين والاّ فيبدو أن هواه اصبح هو ذاته حكم الله .

وألا فكيف يصفه النبي **(صلى الله عليه واله و سلم )** بهذا الوصف الغريب وهو أنه لا يدور مع الحقّ بل الحقّ هو الذي يدور معه وذلك في قوله **(صلى الله عليه واله و سلم ):**

**[ علي مع الحقّ والحقّ مع علي يدور معه حيثما دار ]**

---

[١] الصحيفة العلوية /٣٥٨.

كلّ ما يُرجى وأقصى ما يُرجى من الخلق أن يتبعوا الحقّ . أما علي ( ع ) فالحقّ هو الذي يلاحقه ويفتش عنه ليدور معه ! ولا يحدث ذلك لكائنٍ ما لم يكن قد تخلص بشكلّ تام من أيّة حالة للتداخل بين مراده الذاتي ومراد الله ، بل تخلص من نفس مراده الذاتي وألغاه إلغاءاً كاملاً حينما قال مخاطباً الجليل تعالى :

**[ .. الهي أنت كما أريد فاجعلني كما تريد]**

وهكذا تخلى عن إرادته كاملة بهذه العبارة .

## المسألة (٥٣): **نقض احتجاجهم بمستحدثات المسائل :**

ومما احتجوا به أن مستحدثات المسائل محل ابتلاء المكلّفين ولم يتطرّق الشارع إليها ولم يبحث في حكمها من قبل . فكيف يجوز ترك العامّي بلا فتوى ؟ فيثبت بذلك جواز الاجتهاد والتقليد ( بمعناهما الأصولي ) ، والاجتهاد بهذا المعنى ملازم لعمل العقل بل لا يمكن البتّ بتلك المسائل وحكمها إلا عن طريق الملازمة إذ لولاها لما أمكن معرفة الحكم الشرعي .

**الجواب** : إن هذا صحيح جداً فلا يمكن البتّ بتلك المسائل وحكمها الاّ بالملازمة . ولكن المؤسف أن الناتج منها ليس الحكم الشرعي قطعاً ، إنما هو حكم العقل وإن انكشف يوم القيامة مطابقة الحكم الشرعي له .

ونقول بالقطع ولو مع المطابقة لوجود نص شرعي يحكم في هذا ولذلك لا يمكن إلغاءه لأنهم لم يقولوا بإمكانية إلغاء الحكم الشرعي بالحكم العقليّ .

وهذا النص قد ورد بألفاظ كثيرة جداً وصوراً متعددة أفادت كلّها عدم إبراء الذمّة حين الحكم على المسألة بالرأي وإن طابق الحكم الشرعي لأن المناط هو النية لا المطابقة . وهذا معلوم لأنه من أوّليات الأحكام .

فلو فعل المكلّف أيّ فعل واجب لأيّ سبب غير كونه واجباً يبقى ذلك الواجب معلقاً في عنقه ، وكذلك لو امتنع عن الحرام أو فعل أفعال البر .

وهذا كلّه له أصل هو الحكم نفسه فلو حكم فيها برأيه فهذا هو حكمه ويكون مخطئاً ولو طابق الحكم الشرعي .

وإنما الحكم يتنزل فلا تحسب المكلّف لا يحكم وأن الحكم خاص بالفقيه وأن المقلد له لا يحكم ، بل هو الآخر يحكم في التنفيذ وعدمه وصورته ، ومحال حصول شيء من الأفعال قبل إرادتها على وجه ما وهذه الإرادة على وجهٍ معيّنٍ هي الحكم .

فإذا كان حكمه أن يريد عين ما أراده الشارع احتاج إلى معرفة فعلية لحكم الشارع لا مجرّد الظنّ . وإذا كان حكمه أن يريد حكماً وحسب لم يحتج إلى غير إرادته تلك . فالنية ذاتها أول حكم يبدأ به عمل المكلّف ، فإذا فسد أول حكم فسد العمل كلّه ولو كانت صورته مطابقة لصورة مراد الشرع .

وإذا فسد أول حكم لم يهتمّ المكلّف من أين يأخذ الحكم ، لأنه يحسب أن الله لا بد له من قبوله ما دامت صورته مطابقة لمراده وهذا هو حكم آخر فاسد يُفسد العمل حتى لو لم يفسد الحكم الأوّل.

وكلّ فعل للمكلّف هو بين حكمين محتملين عند المكلّف سوى حكم الشرع هو حرٌّ فيهما : حكمة بالسبق وحكمه بالتعقيب.

فإذا لم يسبق ولم يعقّب بقي حكم الشرع منفرداً فيقبل منه ولو كانت صورته مشوهة جداً عن المراد الشرعي . وأسوا الاحتمالات هو أن يقبل منه الجزء الصحيح ويضاعف إلى عشرة أو سبعين أو سبعمائة والى ما شاء الله تعالى من الأضعاف الكثيرة .

أما إذا أشرك بحكم الشرع حكمه الخاص سبقاً أو تعقيباً لم يكن العمل خالصاً ولا حكم الله منفرداً فيحبط العمل ولو طابق الواقع . ولذلك ارتبط

الشرك في الحكم بإحباط العمل وهو خاص بمن آمن بالقول واللسان وأشرك في العمل . قال تعالى :

[ ولو أشركوا لحبط عنهم ما كانوا يعملون ] ٨٨ /٦.

والسياق في الذين اصطفاهم الله تعالى فلا يشركون شرك الكفر المعلوم باتخاذ أصنام وإنما لو أشركوا في الطاعة كما هو في تفسير الأئمة ( ع ) . قال تعالى :

[ و لقد أوحي إليك والى الذين من قبلك لئن أشركت ليحبطن عملك و لتكونن من الخاسرين ]–٣٩/٦٥ .

فقد ظن الناس أنّه محتمل أن يشرك فيعبد غير الله معه فقال الباقر ( ع ) :

**[ ليس حيث تذهبون إن الله تعالى أوحى إلى نبيه (صلى الله عليه واله و سلم ) أن يقيم علياً علماً للناس فاندس إليه معاذ بن جبل فقال أشرك معه في ولايته فلانا و فلانا حتى يسكن الناس ، وكان قد ماجوا فشكا رسول الله إلى جبرائيل ( ع ) فقال : أن الناس يكذبونني ولا يقبلون مني فأنزل الله تعالى :**

**[يا أيّها الرسول بلغ ما انزل إليك من ربك وأن لم تفعل فما بلغت رسالته والله يعصمك من الناس] وأنزل [ لئن أشركت ليحبطن عملك ولتكونن من الخاسرين ]**[1]

أقول : لو جعل معه فلانا وفلانا حسب المقترح الذي تقدم به معاذ بن جبل نيابة عن الناس لما ألغى الحكم الشرعي وإنما كان سيشرك معه حكماً آخر وهو ولاية فلان .

فهذا معنى قولنا أن الحكم الشرعي يجب أن يكون منفرداً .

---

[1] تفسير البرهان /ج ٢٤ /ح١– ح٦.

وقد محّص الله الناس بهذا الأمر الشدّيد القسوة وهو ولاية علي ( ع ) فهي أساس لإخراج ما في نفوسهم من شرك خفي . فالولاية ليست في جوهرها سوى انفراد الحكم الشرعي ، ولذلك يصح قولك أن إبليس كفر بالولاية – لأنها في الواقع هي الاختبار المتجدّد في تاريخ الكون فجعل لها ظهوراً واقعياً في آخر أدواره في شخص الحجّة ( ع ) .

كلّ انحراف يأتي بسبب الحكم العقليّ المستقل لا يعني في النهاية سوى إنكار وجود الحجّة . **بيان ذلك :** إن عندي عقل ونص ألهي . فكلّما افترضت أن عقليّ قادر على كشف النص الإلهي كلّما حكمت للعقل بالحجّة . إذ لو كانت لدي هذه القدرة الكاملة في العقل لكشف النص الإلهي لكان ذلك معناه أني بلغت القمة من الإيمان والمعرفة وأن الله قد اصطفاني من غير أن اشعر .

عليّ إذن أن اعترف أن هناك من هو اكثر مني معرفة بالنص الإلهي وواجبي هو الاقتداء به .

وإن الحسد والأنانية هي منشأ هذا الشعور وإنما كفر إبليس بسبب الحسد لا غير . واخطأ آدم أيضاً بسبب نسيان دور الحسد .

الحسد يدفع إلى الحكم المستقل لا غير وألاّ فإنه لا يتحقق في الخارج بأيّة صورة . وإذا لم اعترف بفضل الفاضل على المفضول فلن اعرف الله . ذلك أن إقراري بصفات الله لا يتمّ الا بإقراري بهذه الأسبقيات ، أنّه نتيجة للتواضع وليس التواضع نتيجة للإيمان ! .

إن المعادلة معكوسة في الأذهان ومقلوبة تماماً عند الناس بما في ذلك العلماء .

فالإيمان هو نتيجة للتواضع ، فلا مكان للمتكبّر في الوجود لأن المتكبر واحد لا يتعدد وهو الله .

نعم . إن عندي قدرة كامنة في العقل لكشف النص الإلهي ، ولكن ليست كاملة الآن ويتوجب عليّ أن اعترف بفضل الفاضل وأقر بجهلي بما اجهل من أجل أن أتعرّف على المزيد من الاشياء لأني إذا لم أقر بما اجهل فلن اعلم كما هو بيِّن .

لذلك يقول الإمام علي ( ع ) أن ولايته أخذت في الميثاق الأوّل على جميع الكائنات . ذلك لأن النبي **(صلى الله عليه واله و سلم )** قد أخذ الله له الميثاق على جميع الرسل والأمم السابقة . ونقطة الابتلاء لكشف التكبر هي في ولاية نائبه علي ( ع ) . قال تعالى :

[ وإذ أخذ الله ميثاق النبيين لما آتيتكم من كتاب و حكمة ثم جاءكم رسول مصدّق لما معكم لتؤمنن به و لتنصرنه قال أأقررتمّ واخذتم على ذلكم إصري قالوا أقررنا قال فاشهدوا وأنا معكم من الشاهدين ] ٨١ / آل عمران .

إذا عرفت ذلك فيمكن الآن الكشف عن التناقض المرعب بين الاحتجاج بمستحدثات المسائل وبين أصل الدِّين .

فمن أين جاء الإشكال بمستحدثات المسائل ؟ .

لقد جاء من غياب نص صريح فيها . ولا جواب غير ذلك . لكن أليس الله تعالى يعلم بحدوث هذه المسائل ؟ الجواب : أكيد نعم . فهل يعقل أنّه لم يوضح فيها حكمه الشرعي؟ هذا محال .

إذن فكيف حدث أن اختفى النص الصريح في هذه المسائل ؟

إنّه يقول أنّه اكمل الدِّين وأتمّ النعمة وفصّل لكم في الكتاب كلّ ما تحتاجون إليه إلى قيام الساعة .

أم أن تلكم الآيات غائبة عن الفكر الأصولي ؟

فلنلاحظ الآيات :

١. [ أفغير الله أبتغي حكماً وهو الذي انزل الكتاب إليكم مفصّلاً والذين آتيناهم الكتاب يعلمون أنّه منزل من ربك بالحقّ ] ٦/١١٤

لاحظ ارتباط الحكم بالتفصيل – لأن هذا التفصيل هو تفصيل أحكام إذ قلنا أنّه لا يوجد خطاب لا يتعلق بحكم كما زعموا فالخطاب كلّه له علاقة بأفعال المكلّفين خلافاً للتعريف الأصولي .

ثم لاحظ ارتباطه بالذين آتيناهم الكتاب . لأنك ستقول حتماً : نعم ولكن من أين أعلم هذا التفصيل ؟ .

فالآن أقررت بالجهل بينما أنت تقول قبل ذلك يمكنني أن أعلم من خلال الحكم العقليّ ! فإذا لم تعلم فما الذي جعلك تعلم بعد هذا الإقرار؟ ذلك انك أقررت الآن بالجهل ومعك عقلك ولست بلا عقل ! فما هذه المخادعة مرة تقول لا اعلم و مرة تقول اعلم ! أم تحسب أن العلم بالظّن هو علم فعلي ؟ أنت إذن تشكّ بالكتاب على قدر جهلك به وهذا طبيعي . فإذا قلت فأين اذهب ؟ فيقال لك [الذين آتيناهم الكتاب يعلمون أنّه منزل من ربك بالحقّ]– ولا يمكن أن يعلموا أنّه منزّل بالحقّ من غير أن يعلموا نفس الحقّ . إذن فهم يعلمون هذا التفصيل تحديداً .

لقد فرقنا في كتاب ( النظام القرآني ) بين ( الذين أوتوا الكتاب ) وبين ( الذين آتيناهم الكتاب ) . و علمنا وجه المغالطة في ادعاء ترادفهما فالذين آتيناهم الكتاب هم الأصفياء وليسوا ( أهل الكتاب ) كما زعموا .

وهؤلاء هم سلسلة من الأصفياء مستمرة لا تنقطع ولا بد من فعل ماضي للإيتاء لأنه لو كان الإيتاء لا يتمّ الا بعد وصولهم مرحلة التمّكن لما كانوا حجّة على الخلق بل لابد أن يكون الاصطفاء سابقاً على التجربة في الحياة .

وعلى ذلك جرت سنن الرسل ( ع ) . فالجميع اصطفاهم قبل وجودهم الفعلي بحيث أنّه آتاهم الكتاب وهم حال الطفولة كما ذكر ذلك عيسى ( ع ) حيث قال في المهد : [ واتاني الكتاب و جعلني نبياً ]
وقال تعالى عن يحيى : [ وآتيناه الحكم صبيا ].

ولا يصلح لحمل الكتاب شخص لازال في دور التعقّل . لابد من عاقل مكتمل العقل ولا يحدث ذلك الا باصطفاءٍ مسبقٍ.

إذن [ الذين آتيناهم الكتاب] ليسوا اليهود والنصارى . بل هم [ الذين آتيناهم الكتاب] فلماذا نغير المعنى الواضح ؟ وهل تحتاج تلك العبارة إلى بديل وهل هي غامضة فعلاً أم أن هناك قصداً في صرف المعنى عنهم و تحويل المراد كلّه من أشخاص ممدوحين في كلّ القرآن إلى مذمومين بالادعاء أنّهم ( أهل الكتاب ) وهم أيضاً أنفسهم [الذين أوتوا الكتاب] ؟ .

لاحظ السياق الكامل للآية وارتباطها بالكلمات التامات .

إذن جاءت المشكلة في المسائل التي ليس فيها نص من عدم فهمك للنص ! لأن النص يقول أنّه مفصّل وأن هناك من يعلمه وقد تركت هذا الذي يعلمه وأوكلت الأمر إلى نفسك والآن تريد أن تحكم في التفاصيل ! فما هذا التناقض الفاضح ؟

ستقول وماذا افعل فيما ليس عندي فيه علم على فرض وجود النص ووجود من يعلمه فإني لا أصل إليه .

لكني أسألك أيّها الأصولي البارع : أأنت منشغل حقاً في تدبر النص أم أنت منشغل في صياغة أحكامك العقليّة وجدالك مع أمثالك في تلكم الصياغات ؟ .

الواقع أن لك دين آخر ونص آخر علاقته بهذا النص و بهذا الدِّين علاقة بديل مع بديله . فالآن أنت تريد أن تحل محل الذين آتيناهم الكتاب

وفي نفس الوقت أنت تقرّ بأنك لا تعلم الكتاب وفي نفس الوقت أيضاً تقول أنك قادر على الحكم في كلّ التفاصيل من خلال التلازم بين العقل والشرع في الحكم وتبرئ ذمتي من العمل بهذا التلازم إذا تابعتك !

أنصحك نصيحة خالصة لوجه الله تعالى : اختر واحدة من تلك القضايا المتناقضة فإنها لا تجتمع . ثم انشغل بإبراء ذمتك فإني اشك في قدرتك على إبراء ذمتي . نعم إذا اتقيت ومشيت على الماء وردّت الشمس إليك واستجابت لك الطبيعة سأعلم انك من أولياء الله وسوف تجبرني على أن أتابعك رغم انفي .

٢. [ و نزلنا عليك الكتاب تبياناً لكلّ شيء و هدى و رحمة و بشرى للمسلمين ]-١٦/٨٩.

أنت تقول أن مستحدثات المسائل ( لم يتطرق إليها الشارع من قبل ولم يرد فيها نص ) . والآية تقول عكس ما زعمت أن الكتاب تبيان لكلّ شيء . فأنت إذن تكذب عليّ في هذا ، فهل تركها الشارع عفواً أم إعفاء أم أوكلها لك لتحكم فيها ؟ أم ستقول مرة أخرى لا أعلم هذا التبيان ! وأنا لا أريد منك سوى هذا الإقرار بشرط أن تبقى عليه ولا تقول لي بعد ذلك سأعلمه من التلازم العقليّ .

ذلك أني معاقب كنوع إنساني عقوبة إلهية . فقد منع الله عني معرفة التفاصيل لأني منعت الذين يعلمون الكتاب من التعليم . فأنا إذن معاقب على عملي . ولا ترتفع عقوبتي كنوع إنساني الا بالرجوع اليه والإقرار بجهلي والتواضع لمن أعطاه الله علم الكتاب . وأنت الآن تريد أن تخدعني : تقول أماني أعطيك تفاصيل الحكم و تأمرني بمتابعتك . إذن ستزداد فترة عقوبتي كنوع إنساني ولن أرى الفرج ما دمت أرى وجهك .

لأن عقوبتي أصلاً جاءت من اتباعي غير الحجّة!

والآن أنت تبرر لي عملي و تزيّنه لي . أن مثلك [مثل الشيطان إذ قال للإنسان اكفر فلما كفر قال إني بريء منك ]-٥٩/١٦.

أنا متأكد من انك ستبرأ مني حينما اكتشف أن براءة الذمّة التي قدمتها لي كانت مزورة . فإنما ستقول لله تعالى : [ربنا ما أطغيته ولكن كان في ضلال بعيد ]-٥٠/٢٧

وسوف تحوّل شكواي ضدك إلى شكوى ضدي . ذلك أني عبدتك طوال حياتي وسوف تكفر بعبادتي إياك وتعاديني :

[سيكفرون بعبادتهم و يكونون عليهم ضداً] -١٩/ ٨٢

٣. [ ما كان حديثاً يفترى ولكن تصديق الذي بين يديه و تفصيل كلّ شيء و هدى و رحمة لقوم يؤمنون ].١٢/١١١.

إذن فهو تفصيل كلّ شيء فلا بد من معرفة السبب في عدم حصول المكلّف على هذا التفصيل حيث يزعم أن بعض المسائل لم يرد فيها نص .

الصحيح أن النص ورد فيها والمكلّف يريد أن يعرف هذه التفاصيل بنفسه وهو ممتنع عليه ولذلك لا يحصل عليها .

فهل يكون البديل هو أن يحصل عليها بملازمة عقليّة يبتدعها ؟ . إن هذا يشبه عمل قوم استولوا على خزائن ملك فيها جواهر وعليها أقفال لا تفتح إلاّ بصوت الملك نفسه فقالوا : هذه الجواهر لكم ولا بد من الحصول عليها فاجتمع الناس حولهم فقالوا لهم : إلا تتنحّون جانباً ليرجع الملك إلى خزائنه فيعطينا ! فتشاوروا فقالوا : هؤلاء سيزيحونا عن الخزائن إن نحن لم نعطهم منها فتعالوا نخرج لهم من هذا الحصى و نقول تلك هي الجواهر التي في الخزائن فاخرجوا لهم الحصى .

فقالوا وهم يعلمون كيف يفرقون بين الحصى والجواهر : وكيف نعلم أنها جواهر الملك ؟ . فقالوا : ها نحن نخرجها من الخزائن فهل تظنون أن الملك وضع الحصى في الخزائن أم الجواهر ؟ قالوا : بل الجواهر .

قالوا : فهذا هو المنطق الصحيح وإذن فتلك هي الجواهر . قال راوي الحكاية : ولكن الحقيقة هي أن الملك وضع قطعة جواهر واحدة فقط تحت كلّ عشرة أطنان من الحصى فلم يخرجوا تلك الواحدة . فقيل للراوي : لماذا فعل ذلك ؟ . قال : ليفتنهم . قيل له : فهذا معناه أن أكثر الخزائن حصى لا جواهر فكيف فات الناس ذلك حيث قالوا لابد أن تكون جواهر لأن العاقل لا يخزن الحصى ؟

فضحك الراوي وقال : ها هنا المشكلة فإنه وبقدرة القادر جعل الخزائن جواهراً كلّما كان الملك الموكّل بها حاضراً فإذا أخرجوه انقلبت الجواهر إلى حصى الا واحدة .

قالوا : سبحان الله فلماذا أبقى تلك الواحدة ؟

قال الراوي : ليحتج بها على المعتدين على الملك و خزائنه لأنها كلّما خرجت عند تقليب الحصى أخفوها فيه من أجل أن لا يراها الناس فيعرفون الفرق بين الجواهر والحصى والذي أنكره المعتدون داخل الخزائن مع إقرارهم بالفرق خارج الخزائن . فقيل للراوي : عجباً لماذا لم يعلِّم الملك هؤلاء المساكين الفرق بين الجواهر والحصى ؟

فقال الراوي : اعجب منه قولكم هذا لأن هذا الفرق ظاهر لا يحتاج إلى تعليم . وحجته ثابتة عليهم كما هي ثابتة على الذين استولوا على الخزائن وغصبوها من الملك .

قيل للراوي : فمن أيّ وجه أخذوا إذن ؟

قال الراوي : من المنطق الخاص بهم : الملك لا يخزن الا الجواهر ومن قال غيره كفر ، والغاصبون لا يخرجون شيئا الاّ من الخزائن فلابد أن تكون جواهر حتى لو كانت أمام الحس والعيان حصى لا غير ! فهذا منطقهم وهو خلاف الواقع .

فقيل للراوي : فما خلاص هؤلاء المساكين ؟ .

قال الراوي : خلاصهم إذا رجع الملك بعسكر وقوة وقال للناس : لا تخافوا يا أولادي ولا ترتعبوا ولكن قولوا ما ترون واحكموا بالحقّ : هذا الذي ترونه جواهر أم حصى ؟

فيقولون : يا مولانا والله أنّا نعلم انك لا تغدر ولا تكذب وسنقول ولا نخاف أننا نراه حصى وليس من الجواهر في شيء الاّ أن يكون هناك أمرٌ خفي علينا .

فيقول الملك : كلا يا أولادي لم يخف عليكم شيء أنّه حصى بالفعل لأن الخزائن لا تفتح عن جواهر الا بصوتي وبصوت غيري يكون كلّ ما فيها حصى !

فقيل للراوي : فمتى يرجع الملك بهذا العسكر ؟

فضحك الراوي حتى كاد يسقط من الضحك .

فقيل له : لماذا تضحك أفي سؤالنا ما يُضحك ؟

قال الراوي : نعم أنّه أكثر شيء أضحكني بعدما أبكاني ، إذ من أين للملك عسكر وقوة خارج هؤلاء الناس فإن قوته وعسكره منهم ؟ ولن يرجع قط ما لم يكن فيهم جماعة يَصدِقون القول فيصرّحون أنّه حصى لا جواهر! فيكونون أوّل قوته ومدده .

فقيل للراوي: على هذا يلزم أن يوجد دوماً من يذكرهم أنّه حصى لا جواهر إذ يظهر أنّه لا يرجع إليهم حتى يكونوا صادقين .

فقال الراوي : صحيح وكيف يرجع إليهم ليعطيهم الجواهر وهم راضين بالحصى و يقولون هو جواهر؟ فهو يقول لهم منادياً من بعيد : ما دمتمّ يا أولادي تكذبون وتسمّون الحصى جواهر فلن آتي. أما الذي يذكِّرهم بذلك فهو موجود دوماً وهو عدو الملك وهم أكثر من ثلثي الناس حيث ينكرون أن تكون تلك جواهر وإنما هي حصى . لكنهم يقولون أيضاً هذا معناه لا ملك ولا خزائن وإنما هي خدعة!!

فقيل للراوي : على هذا فإن الناس في محنة إذ لو صدق واحد فيهم فقال الحقّ قالوا له أنت من أعداء الملك لأنك تقول مثل قولهم . فهل ترى لهم من خلاص؟

قال : نعم صحيح . أما الخلاص فهو في وعد الملك حيث ذكروا أنّه قال أما فتنة بينهم يصدق فيها جماعة ليرجع إليهم الملك ويكونون مدداً له وأما انفجار يجعل الحصى يتطاير ويرجم الناس رجماً فيجعلهم مثل جراد منتشر ، حتى يقرّوا قبل موتهم أنّه حصى لا جواهر.

أقول : قد ذكرت هذه القصة عرضاً لتشبيه ما يفعله الناس في علاقتهم بالعلماء من جهة وبالدِّين من جهة أخرى وكذلك في علاقتهم بالله وبالذي جعله الله قيماً على تلك الخزائن المعرفية لكتبه المنزّلة .

إن الذين يستولون على الملك دوماً بخلاء وأنانيون . ولما كانوا يزوّرون الملك ، حيث ينحّون الحقّيقي جانباً ويجعلون أنفسهم مكانه فلابد من تزوير المُلك نفسه كقصاص عادل بالمقابل ، لأن الخزائن لو وقعت في أيديهم فلن يؤتوا الناس منها نقيراً واحداً ولكنه حصى بالفعل.

قال تعالى :

[ قل لو أنتم تمّلكون خزائن رحمة ربي إذن لأمسكتم خشية الإنفاق و كان الإنسان قتوراً ]

الحمد لله أنّهم يسلبون الملك ولا يشعرون أنّه ينقلب فعلاً إلى شيء آخر يسلبهم كلّ قدراتهم فهم يريدون خداع الله وخداع الناس فكانت النتيجة أنّهم خدعوا أنفسهم . قال تعالى :

[ أم لهم نصيب من الملك فأذن لا يؤتون الناس نقيراً]٥٣/٤.

إذن هذا احتمالان لابد من أحدهما إما عذاب فتنة للساعة وإما عذاب الساعة ذاتها .

قال تعالى :

[قل من كان في الضلالة فليمدد له الرحمن مداً **حتى إذا رأوا ما يوعدون إما العذاب وإما الساعة فسيعلمون من هو شر مكاناً واضعف جنداً** ]٧٤-١٩/٧٥

وقال تعالى :

[ قل أر أيتم إن أتاكم عذاب الله أو أتتكم الساعة أغير الله تدعون ] ٤٠ /٦

وقال تعالى :

[ بل إياه تدعون فيكشف ما تدعون إليه إن شاء و تنسون ما تشركون ] ٦/٤١.

لاحظ الشرط ( إن شاء ) فإنهم إذا دعوا لا يوجب ذلك عليه أن يكشف ما يدعون إليه بالرغم من تأكيده في مواضع أخرى على الإجابة: ذلك لأن الدعاء في هذه الحالة – حالة مجيء العذاب أو الساعة مرتبط بصحّة الدعاء وخلوص النية . وفيه تأكيد آخر على عدم إمكانية الحكم بسريان نفس الحكم إذ تبقى المشيئة لله وحده .

إذن فالمسائل التي لم يكن فيها للمكلّف علم بالحكم ليس مرجعها إلى غياب الحكم في النص بل إلى سوء فعل المكلّف نفسه حيث عصى الله تعالى حينما عصى الذين أوكلهم بمعرفة النص وتصدى هو لهذه الأمانة

وتحملها من غير أن يحملها له الشرع ، فلن يحصل على ناتج ما لم يصحّح خطأه الأوّل هذا .

فكيف يحتج بهذا الجهل لتأكيد إمكانية العلم بها بعد إقراره بالجهل ؟ فالتناقض هنا مركب إذ هو يناقض نفسه مرتين مرة عندما يريد معرفة الحكم وهو يؤكد غيابه وعدم تطرّق الشارع إليه ! ومرة مع الشرع حينما يتصدى لمعرفة ما لم يكلّفه الشارع بمعرفته !

ففي أيّ حالة يكون الشرع أعذر له ؟ في حالة أن يستمر في مغالطته الأولى التي انبثق عنها الإشكال أم في حالة التوقّف عنها والصبر وانتظار الفرج مع شعوره بضرورة ظهور من يعلمه من حجج الله؟

وهذه المناقشة هي مع الذين يؤمنون باستمرار وجود الحجّة ( ع ) . أما المنكر لوجود الحجّة ( ع ) أصلاً فلا مناقشة معه ، إذ لا توجد معه بعد هذا الإنكار أيّة قضية مشتركة في الدِّين .

**وبيان ذلك** : إن الأوّل متناقض فيمكن المناقشة معه على أساس واحدة من مسلماته وهي وجود الحجّة . أما الثاني فإنه يدعي أن المعجز من الخطاب لم ينزل عليه ! بل انزل إليه فهو يوجه النص بحسب طريقته وهو شيء لم يدعيه أحد من الرسل ( ع ) وحاشاهم لأنهم يلتزمون بالمعنى القصدي للنص ولا حكم لهم فيه بل هو ذاته حكم الله عليهم .

المشكلة اللغوية إذن مفتعلة فلا وجود لهذه المشكلة . والغاية الأساسية من افتعالها هو النص الإلهي ليكون نصاً قادراً على الاستجابة لمطالب الجماعات بعد فشل المطالب المقدمة للرسول (صلى الله عليه واله و سلم ) في أن يأتي بقرآنٍ غير هذا أو يبدله ! .

فإذا لم يستجب الله لهذا المطلب ويتحول إلى مأمور يعمل بأوامرهم فماذا يفعلون؟

من الضروري بالطبع أن يكون نفس هذا القرآن مرناً بما يكفي لتنفيذ تلك المطالب بحيث يمكن تشكيل ألف قرآن منه من خلال إبهامية اللغة وعدم صلاحيتها للتعبير عن الاشياء بدقة وبالتالي إمكانية تعددية التأويل .

وتلك هي النظرية اللغوية السائدة والتي أحكمت كلّ الفئات ترسيخها كلّ بطريقته الخاصة .

إذن فاندلاع الحرب التأويلية للنص هي الباب الأوّل لتعددية المذاهب والمشارب.

اندلعت هذه الحرب فور موت النبي (صلى الله عليه واله و سلم ) بعد إن كانت مقتصرة على مناوشات لا تتطور إلى حرب فعلية بسبب وجوده بينهم . وكان الأيسر عليهم للبدء بصفحة التأويل أن يحدث تغيير في نفس النص فإنه أسرع واعظم أثرا في تنفيذ هذا المشروع .

و لقد تنبأ الرسول (صلى الله عليه واله و سلم ) باندلاع حرب التأويل فور رحيله وأن الحجّة الذي هو حجّة سابقة على أيّ حكم عقليٍّ سيكون مضطراً للقتال على التأويل كما قاتل هو على التنزيل .

وورد ذلك في قوله لعلي ( ع ) :

**[ انك تقاتل على تأويله كما قاتلت على تنزيله ]**

وفي نص آخر:

**[ فيكم من يقاتل على تأويله كما قاتلت على تنزيله ]**

فقال أبو بكر : أنا هو ؟ قال : لا . فقال عمر أنا هو ؟ فقال : لا ولكنه خاصف النعل يعني عليّاً . فدخل علي ( ع ) و بيده نعل رسول الله

يخصفها ، قال : فبشرناه فلم يرفع بها رأسه كأنه سمعه . ( خصف النعال = أصلحه بالخصف ) [١]

من هو الذي يفوز إذن بمعرفة حقيقة النص وانطباقه على الاشياء ؟ أهو الذي يقدم حكمه العقليّ على النص أم هو الأكثر ذلة و طواعية للنص؟

بالطبع هو المقر أكثر من سواه بعدم قدرته على الحكم فهذا وحده هو الذي يؤتى الحكم والعلم إنّه خاصف النعل .

يدرك خاصف النعل أنّه أمام مهمة جديدة هي الصراع بل وقيادة الحرب في الصفحة القادمة صفحة التأويل . وأوّل شيء يتوجب عليه القيام به هو إحباط أيّ محاولة لتغيير النص لأنها الأيسر والأكثر فائدة بالنسبة للعدو الذي يحتاج إلى وقت للتنظير اللغوي ووضعه في اصطلاحات مثل المجاز والترادف . فالنص نظام كلّي إذا أمكن ضبطه من التلاعب فإنه يكشف عن كلّ محاولة أخرى بما في ذلك التنظير اللغوي . والأمر الآخر هوان يكون للنسق قيمته الذاتية من خلال البنية النحوية . هذان الأمران قام بهما معاً خاصف النعل كأول وآخر إجراء له في حياته وقعت بينهما الحرب الفعلية للتأويل بالسلاح .

فأوّل شيء قام به هو ضبط النص وآخرها ( النحو ) اللغوي .

يقول الحائري :

( أجمعت الشيعة على أن أوّل من جمع القران حسب نزوله من غير خطأ هو أمير المؤمنين ( ع ) وأنه هو المحفوظ عند أولاده المعصومين وأنه

---

(١) المستدرك للحاكم /ج ٣ /١٢٢، الذهبي في التخليص ،مسند احمد بن حنبل /ج٣ /٣٣، ٨٢ ،كنز العمال /ج٦ / ج ٥٨٥. الدار قطني في الأفراد عن جابر الجعفي عن الباقر ( ۵ ) .

المودع عند المهدي المنتظر ( ع ) وأنه هو المعمول به عند ظهوره وأنه هو الذي يحمل عليه الناس عامة )[1].

أقول : قوله على حسب نزوله أخذها من المؤرخين . فحيث ثبت لديهم أنّه أول من جمع القرآن ، تساءل الناس عن الفرق بين هذا المصحف ومصحف عثمان بعد ذلك الذي عمّمه على الأمصار واحرق ما سواه . وكان الجواب على ذلك : أن مصحف علي ( ع ) على الترتيب النزولي للقرآن !

وهذا جواب غريب إذ لم تذكر النصوص الأولى المعتمدة عندهم مثل هذه الفقرة . علاوة على أنّ أشكالاً آخر أعظم سيظهر إذ سيقال من سمح إذن للآخرين أن يرتبوه بغير ترتيبه النزولي ؟ وهل من اجل هذا كان يرغب الراغبون بالظفر بهذا المصحف مثل ابن سيرين الذي قال : ( لو أني أصبت ذلك الكتاب لكان فيه العلم) [2]؟؟

وهل نفهم من قول النبي (صلى الله عليه واله و سلم ):

**[ علي مع القرآن والقرآن مع علي لا يفترقان حتى يردا علي الحوض]**[3]

إنّه لا يدل فقط على كونه مرتبط بالقران من حيث هو حجّة بل مرتبط به من حيث هو وجود أيضاً . أيّ أن من طلب القرآن فإنه عند علي ( ع ) ومن طلب علياً فلا بد أن يجد عنده القران ؟

فمن أين جاءت إذن فقرة ( الترتيب النزولي ) ؟

---

(١) الإمامة الكبرى /محمَّد حسن الطباطبائي الحائري /٢٨٣.

(٢) الصواعق المحرقة /ابن حجر /٩ –٧٨ .

(٣) حلية الأوّليّاء /٦٧/١ فهرست لابن النديم /٤٧ ، الصواعق /٧٧.

ففي كتاب الحلية عن السدي يرجع الحديث إلى علي ( ع ) نفسه حيث يقول:

**[لما قبض رسول الله أقسمت أو حلفت الا أضع ردائي عن ظهري حتى اجمع ما بين اللوحين فما وضعت ردائي عن ظهري حتى جمعت القران ]**[1]

يتوجب إزاء هذا القسم أو الحلف أنّه لم يذق طعم النوم إذ لا يعقل أنّه ينام بردائه . وهذا يعني أنّه في سباق مع الزمن لضبط النص . فقد أشار نصّ آخر إلى أنّه ( ع ) خشي على القرآن الزيادة فيه والتي لاحظها بالفعل :

فقد روى عكرمة أنّه لما كان بعد بيعة أبعاده بكر قعد علي بن أبي طالب في بيته فقيل لأبي بكر : قد كره بيعتك!

فأرسل إليه فقال : أكرهت بيعتي ؟ قال : لا قال : فما أقعدك ؟ قال : رأيت كتاب الله يزاد فيه فحدّثت نفسي الاّ البس ردائي الا لصلاة حتى اجمعه قال فقال أبو بكر : نعم ما رأيت!

حديث عكرمة هذا عجيب ! فإنه يحول صفحة التأويل وكأنّها بين جبهتين واحدة معلومة والأخرى مجهولة !

وبالطبع فما كان لأبي بكر أن يسأل سؤالاً كهذا بعد أن صافحه في غدير خم على أنّه أمير المؤمنين !

ثم يقلب عكرمة وهو من الخوارج ومن أعداء علي – يقلب قضية الحلف على الرداء فيجعلها لا يضع رداءه على ظهره بدلا من (عن ظهره ) الا لصلاة أو لجمع القرآن وإذن فقد حول الموضوع كلّه إلى قضية بسيطة

---

(٢) [1] حلية الأوْلِيّاء /٦٧/١.

تطوع لها أحد أعوان الأمير فبارك الأمير عمله !! وخاصة بعدما اقسم أنّه لا يكره بيعته !

وليست غاية عكرمة من صياغة النص صياغة جديدة الا إلغاء الوثائق التي تؤكد هذه القضية أو تسفيه أهميتها التاريخية .

ويذكر لنا السيوطي في الإتقان أن ابن حجر قال عن علي ( ع ) أنّه جمع القران على ترتيب النزول عقيب موت النبي و(صلى الله عليه الـه و سلم )[1] وأنه أخرجه عن أبي داود .

وفيه أيضاً يذكر السيوطي حديثاً كالأوّل في القسم المذكور الاّ أنّه ورد بلفظ ( لا آخذ ) :

[ لما مات رسول (صلى الله عليه واله و سلم ) آليت ألاّ آخذ عليَّ ردائي الا لصلاة جمعة حتى اجمع القران فجمعه ].[2]

والغاية من وضع صلاة الجمعة للاشارة إلى أنّه يجمع القران لهم لا خوفاً على القران منهم ويتوجه عليه نفس الإشكال في سبب الحملة التي قام بها عثمان إتماما لأعمال من سبقه في عملية جمع استغرقت زهاء ربع قرن من الزمن .

لكن اللفظ في حلية الأولياء هو كما رأيت . وورد ذاته في ( الاستيعاب ) نقلاً نقله صاحب ( المشكاة ) وفيه :

( أن علياً والعباس قعدا في بيت فاطمة لمّا بويع أبو بكر فبعث عمر بن الخطاب ليخرجهما من بيت فاطمة وقال له أن أبيا فقاتلهما ! )[3].

---

[1] الإتقان في علوم القران /١ / ١٢٤ .

(٢)نفس المصدر /ج٩٩/١.

[3] الإمامة الكبرى /ج ١ /٢٨٤.

و يظهر أن الصراع لم يكن متوقفاً على مجرّد الإمامة بل كان النص القرآني أحد أهم أركان الصراع . ومن المحتمل أن تكون عبارة أبي بكر : نعم ما فعلت قد قالها فعلاً إذ لا يمكن الاعتقاد بأنّهم يفتحون الصراع على كافة الأبواب والجبهات في آن واحد . إذ المؤمل أن هذا النص عند علي ( ع ) سيبقى عنده فقط و لن يكون له أيّ اثر فيما بعد ، وذلك حينما يتمّ الاتفاق على نص رسمي والذي لم يكتمل إلاّ في عهد عثمان أو الأصح أنّه لم يخرج الا في ذلك العهد كما سنرى .

إذن لم يرد في النصوص الأصلية للواقعة عن الترتيب النزولي شيء وهو من الإضافات التي وضعت لتفسير الاختلاف بين النص الرسمي للدولة والنص الأصلي .

ومن المحتمل أن المراد من العبارة المضافة هو هذا لا سواه إذ ورد في بعضها أنّه ( جمعه على ما انزل ) .

وإذا كان المقصود هو المقصود الحرفي للعبارة فإنه يتجاوز موضوع الترتيب قطعاً ليشمل اللفظ والسياق بل وتمامية النص الموضوع – أي القران المنزّل لا القرآن المؤلف من قبلهم .

ويبدو أنه لهذا السبب قدّمت النصوص أعذارا مبطنة بالاتهام إلى عثمان حيث نقصت بعض السور القرآنية من نحو ٧٠ % من الأصل وبقي منها ما يقرب من ٣٠ % فقط وذلك بالمقارنة مع سواها في الطول [(١)].

بل بعض الأخبار صرح بوضوحٍ كافٍ أن عثمان قد احرق مصحف عبد الله بن مسعود ، وإذا أردنا تتبع مصحف ابن مسعود وجدناه قد أحيط بعناية خاصة من النبي (صلى الله عليه واله و سلم ). فقد ورد عن النبي

---

(١) الدر المنثور /٥/١٧٩ والمستدرك على الصحيحين وسيأتي النص.

(صلى الله عليه واله و سلم ) جملة من النصوص تفيد أنّه إذا وقعت حرب النص والتأويل فعليهم أن يهرعوا إلى مصحف ابن أم عبد ، فمنه مثلاً:
ما رواه احمد بن حنبل في المسند أن النبي (صلى الله عليه واله و سلم ) قال :

**[ من احب أن يقرا القران كما انزل فليقرأ على قراءة ابن أم عبد ]**[٢]

أو **[غضاً كما انزل]**. وقال السندي في الحاشية : الغض : الطري الذي لم يتغير . انتبه : لم يتغير !!

وفي المستدرك للحاكم أنّه (صلى الله عليه واله و سلم ) قال:

[ **رضيت لكم ما رضي لكم ابن أم عبد** ][١] أيّ في القران .

فإذا لاحظنا موقفه في قضية الجمع وجدناه غير راض بالعملية برمتها بل حاربها بكلِّ قوة .

فقد ذكر البخاري في صحيحه : قال خطبنا عبد الله بن مسعود فقال : أخذت من فم رسول الله بضعاً وسبعين سورة وقد علم أصحابه أني أعلمهم بكتاب الله [٢].

وفي صحيح مسلم أنّه قال على قراءة من تأمرني أقرأ فلقد قرأت على رسول الله (صلى الله عليه واله و سلم ) بضعاً وسبعين سورة [٣]. بل حرّض ابن مسعود الجماهير التي تملك نسخاً من الصحف أو سوراً متفرقة أن يحتفظوا بها ولا يسلموها للسلطات للحرق في محاولة لمجابهة الحملة الحكومية لاختيار نص ملائم لها ولأهدافها . فقد ذكر ابن الأثير أن ابن

---

[٢] مسند احمد /٢٦/١ ،سنن ابن ماجة /٣٢/١ .

[١] ابن الأثير /أسد الغابة /عبد الله بن مسعود .

[٢] صحيح البخاري /ب القراء .

[٣] صحيح مسلم /ج١٤٧/٧.

مسعود عارض زيد بن ثابت في نسخ المصاحف وقال: يا معشر المسلمين أأعزل نسخ المصاحف و يتولاها رجل ؟ ثم خاطب زيدا بالقول :

( والله لقد أسلمت وأنه لفي صلب رجل كافر )[٤]

وفيه أيضاً أنّه قال:

يا أهل القران اكتمّوا المصاحف التي عندكم وغلوها ، فإن الله يقول[ ومن يغلل يأت بما غلّ يوم القيامة ].

ويبدو أنه استعمل هذه الآية الكريمة للأمرين في آن واحد : لتوجيه الاتهام إلى الذين يغلون بعض السور وللتحريض على إغلال السور التي يراد إزالتها من النص . فقد نادى أبا ميسرة الذي أتاه لاستلام المصحف الخاص به فرفض قال أبو ميسرة : رحت فإذا أنا بالاشعري وحذيفة وابن مسعود فقال ابن مسعود : والله لا ادفعه يعني مصحفه فقد أقرأني رسول الله .[١]

وعن خمير بن مالك كما في الحلّية أن ابن مسعود قال: أخذت من فيّ رسول الله (صلى الله عليه واله و سلم ) سبعين سورة وزيد صبي من الصبيان له ذؤابتان يلعب معهم أَفَدعُ ما أخذت من رسول الله ؟[٢]

إذن فقد وجهت الحكومة أولئك الصبيان الولعين بالسلطة والتحكم لتنفيذ خطتها في إجبار ابن مسعود على تسليم مصحفه الخاص . و لعل تكسير ضلوعه بأمر عثمان كان لهذا السبب لا سواه . ثم نادى ابن مسعود كما في شرح البخاري من كتاب فتح الباري نادى قائلا:

( إني غال مصحفي فمن استطاع أن يغلل مصحفه فليفعل )[٣]

---

[٤] جامع الأصول لابن الأثير – عبد الله بن مسعود .

[١] فتح الباري /ب / القراء لمشرح صحيح البخاري .

[٢] حلية الأوّلِيّاء /ج١/١٢٥.

[٣] نفس الموضع من فتح الباري .

يظهر من بعض النصوص أن زيد بن ثابت قد مُنح صلاحيات واسعة جداً لإرهاب ابن مسعود وأبي بن كعب وهو شخصية أخرى حاول الاحتفاظ بمصحفه أيضاً أمام الإرهاب الحكومي .

حيث يشير أحد النصوص إلى زيد بن ثابت أشبه بالشخصية المخابراتية التي يرجع إليها رئيس الحكومة نفسه بل يأتمر بأوامرها.

وقد ورد في نفس النص إشارة واضحة إلى أن أمر الوحي كلّه وعملية ترتيب النص هي من صلاحيات زيد وحده ، وهو ما يؤكد لنا السبب وراء لهجة ابن مسعود التي تشير إلى تسليم النص القرآني لرجل واحد كان صبياً يلعب مع الصبيان تارّة أو كان في صلب رجل كافر حينما اسلم أين مسعود ، و ذلك في قوله الآنف الذكر :

( أأعزل نسخ المصاحف و يتولاها رجل ؟ )

ففي عهد عمر تظهر قوة زيد بهذا النص والذي هو اسبق بمدة طويلة من عملية الجمع المعلنة .

بل يظهر النص أن عملية ترتيب المصحف قد أوكلت إلى زيد من وقت بعيد ليقوم بها منفرداً بشكلّ سري ويبدو أن مقتل عمر حال دون إعلانها ولذلك أعلنت في عهد عثمان .

هذا النص هو ما في منتخب الكنز المطبوع على هامش مسند احمد وصورته كالآتي :

( إن عمر بن الخطاب استأذن يوماً على زيد بن ثابت فأذن له ورأسه في يد جارية ترجّله فنزع رأسه من يد الجارية فقال عمر : دعها ترجّلك . فقال زيد : لو أرسلت إلي يا أمير المؤمنين لجئتك . فقال عمر : ليس هو بوحي

تزيد فيه وتنقص إنما هو شيء نتراَه فإن رأيته ووافقتني تبعتك وألا فليس عليك شيء . قال : فأبى عليه زيد فخرج عمر مغضبا )[1].

فأرجو الانتباه الشديد لمضمون هذا النص فإنه يفسر لنا كلّ ما أردنا ذكره .

فالخليفة لديه قضية مهمة جداً يريد من زيد الموافقة عليها! والقضية أكثر خطورة من مشكلة النص القرآني والذي يمكن أن يزيد فيه زيد أو ينقص والجارية ترجل له شعره ! ولذلك يقول له عمر أنّه ليس بوحي تزيد فيه أو تنقص وإنما هو شيء معروض للموافقة عليه . فأبى زيد عليه ذلك وخرج غاضباً . يبدو لنا الآن من هذا أن الشيء الذي جاء من اجله هو موضوع سياسي قطعاً ومرتبط بالعقيدة . ذلك لأنه يقارن الأمر بالوحي والوحي يكون أمره هيناً قياسا لهذا الشيء الذي لم يذكره النص . و يدلنا ذلك على أن الصلاحيات الممنوحة لزيد هي أعلى بالفعل من صلاحيات الخليفة رغم المشهور من شدته . إذن كان زيد يقوم بعملية ترتيب النص القرآني منفرداً وبشكلّ سري في عهد عمر و ربما قبله .

وبعدما انتهت صفحة النص بدأت صفحة تأويل النص. والمشكلة هنا اكبر بكثير خلافاً لما يتوهم البعض . وذلك أن النص القرآني يفسر بعضه بعضاً ويدل بعضه على بعض فهو كلام منتظم لا يشبه كلام الآدميين الاّ بكونه بأصواتهم . ولذلك فقد فشلت الحكومة في التستّر على محاولة إخفاء جزء كبير من النص حينما شاع ما أرادت إخفاءه بين العامة والخاصة ، بعد إن قام ابن مسعود وأبي بن كعب بإعلان نقصان آيات وسور من القرآن وخاصة سورة الأحزاب التي كانت تتضمن على ما يبدو آيات بخصوص المتآمرين على النص.

---

[1] هامش منتخب الكنز / مسند احمد /ج٢/١٩٦.

فذكر السيوطي في الإتقان عن أبي بن كعب قوله : كأين تعد سورة الأحزاب ؟ فقلت : اثنين و سبعين آية فقال: أن كانت لتعدل سورة البقرة[١].
ولما كانت سورة البقرة بحدود (٢٨٨) آية كان المتبقي من سورة الأحزاب يقرب من الربع فقط ! .
و ذكر ابن الأنباري الشيء نفسه في كتاب المصاحف وذكر الخبر وفي زوائد المسند والدارقطني في الأفراد حيث ذكروا عن زر بن حبيش قال : قال لي أبي بن كعب : كيف تقرأ سورة الأحزاب أو كم تعدّها ؟ قال : قلت : ثلاثاً و سبعين آية فقال أبي : قد رأيتها وهي تعدل سورة البقرة[٢].

وأشار نص آخر إلى أن حذيفة بن اليمان قد أعلن نقصان سورة الأحزاب من نحو سبعين آية . ذكر ذلك البخاري في تاريخه عن حذيفة ونقلته عن الحائري من كتاب الإمامة[١].

وذكر صاحب الدر المنثور أقول عكرمة عن نقصان سورة الأحزاب حيث قال:( كانت سورة الأحزاب مثل سورة البقرة أو أطول)[٢].

بل هناك تصريح لحذيفة بن اليمان بشأن سورة أخرى هي سورة براءة حيث أفاد أن الموجود منها هو الربع أو دونه .
فقد ذكر الحاكم في المستدرك على الصحيحين عنه قال :
( ما تقرءون ربعها يعني براءة )

إن توجّه الحكومة نحو هاتين السورتين خصوصاً له ما يبرره أو يفسره . فقد فضحت هاتان السورتان خصوصاً الجماعات المتآمرة وكشفت

---

[١] الإتقان ج١/١٤١.
[٢] الدر المنثور /١٧٩/٥.
[١] الإمامة الكبرى /ج١/٢٩٩.
[٢] الدر المنثور /ج١٨٠/٥.

عنها بصورة مفصّلة حتى سميت براءة بأسماء كثيرة كما في الإتقان وغيره منها : الفاضحة ، والكاشفة والمهلهلة والمبينة .. ولها أحد عشر إسماً.

ويشير حديث آخر عن أهل البيت أن سورة البيّنة هي الأخرى من السور الطوال في حين أن الموجود منها الآن سبع آيات فقط . وأشار نص آخر عنهم ( ع ) أن أحد الأئمة استودع مصحفاً ورثوه عن علي ( ع ) فوجد فيه إسم سبعين عتلاً من قريش في سورة البينة !

وقد ورد عن عائشة وحفصة تدخّلهما في عملية ترتيب النص وإعلانهما عن نقصان آيات أو سور أو تبرير هذا النقصان بعدم قدرة عثمان على أكثر مما هو بين يديه لقتل الصحابة أو موت اغلب الذين حفظوا النص ! وهي متفرقة كثيرة تحتاج إلى دراسات تحليلية لعناصرها التعبيرية وأزمانها لاستخلاص نتائج علمية حول القضية .

و بصفة عامة فإن محنة النص والصراع بين فئتين أساسيتين حوله قد منح الفرصة لفئة ثالثة كانت لا تنتفع من النص شيئاً لأنها كانت لا تصل إلى السلطة في كلّ الأحوال ولذلك كانت ترغب في تدمير النص نفسه بإضافة كلام بشري إليه ظاهرياً خدمة للحكومة كلّما احتاجت إلى نص يبرر عملاً ما أو حكماً خاصاً.

وقد مارس عمر بنفسه هذه العملية كمقترح أوّليّ حيث قال:

لولا أن يقال زاد عمر في كتاب الله لأثبتّ في المصحف فقد نزلت : الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجمونا البتة نكالاً من الله والله شديد العقاب ![١]

و قد سميت هذه فيما بعد بآية الرجم حيث أكدت عائشة على أنّها من القرآن[٢].

---

[١] صحيح مسلم /ج٥/١١٦،مثله في البخاري /ب الحدود و مثله في الموطأ.

[٢] سنن ابن ماجة /ج١/٣٠٧.

ومع أن هذه الألفاظ ظاهرة في أنّها ليست من القران إذ لا اختصاص في الحكم بالشيوخ دون الشباب ولم يأت في كلّ أديان الله حكماً خاصاً بفاحشة الشيوخ يفرق عن فاحشة من هم دونهم بالسن فإنه يصرح تصريحاً متناقضاً حيث يزعم أنّها نزلت ويزعم أيضاً أنّه لو ثبتها لقالوا : زاد عمر في كتاب الله .

فإذا كانت قد نزلت فهي قطعاً من الكتاب فلا زيادة وان كانت زيادة فهي قطعاً لم تنزل !

أقول : إن مشكلة الصراع حول النص القرآني قبل مرحلة الصراع على التأويل قد ترك آثاراً على التأويل وكيفية تطوره ، وقد استغلت فئات عديدة هذا الأمر لأغراض شتى بحيث التبس الأمر على جهابذة العلم إلى هذه الساعة . وإني لا أستطيع بهذه العجالة أن اذكر جميع ما يرتبط بهذا الموضوع الخطير بل ساذكر نتائج هامة سوف تظهر حتماً عند قيام البعض بدراسة تفصيلية للموضوع .

فمن تلك النتائج:

**الأولى :** أن المخطط كان يرمي إلى أكثر من غاية وهدف وقد تحقق بعض هذه الأهداف فمن ذلك :

التشكيك بالنص وقلب المعادلة . فحيث كان النص القرآني نسيج وحده لا مثيل له ولا يمكن الإتيان بمثله ولو اجتمعت الأنس والجن ، وحيث أن المثل هو أي عبارة أو مقطع فقد حاولوا دسّ عبارات على أنّها من القران لهذه الغاية وهذا هو أول عمل قاموا به ولذلك قال علي ( ع ) رأيت كتاب الله يزاد فيه فآليت على نفسي .. الخ الحديث .

ولكن لما كانوا قد قالوا له عند عرض الكتاب الذي جمعه :

( عندنا كتاب الله لا حاجة لنا بكتابك ) على ما ذكر عن أهل البيت وهو مشهور حديثهم فقد استمر ذكر تلك المقاطع وكانت تنسب أحيانا إلى جماعات موالية لعلي ( ع ) من اجل تمريرها فالتبس الأمر على علماء الشيعة حيث قال الحائري في آية الرجم:

[ ولو أن آية الرجم من الآيات غير المنسوخة لما جاز لعمر إثباتها ...][١]

و مثل آيات الرضاع .[٢]

و مثل آية [ لو كان لابن آدم وإذ لبغى ثالثاً...الخ][٣]

و مثل الآية [ أن ترغبوا عن آباءكم فإنه كفر][٤]

وقد أكدوا هذه الطريقة حينما ابتدعوا موضوع الشاهدين يشهدان للقران ! فإذا جاء رجل عنده سورة ليست عند غيره ردت شهادته ومعلوم أن المعارضين هم نفر معدود مهدّد بقوة السلاح . وكانت آية الرجم من الطرائق الفنية لتمرير هذه العملية . فمن المحتمل أنّها كانت لغرض إثبات قيام الحكومة بعمل شريف ونزيه لأن عمر جاء بها فلم يشهد معه أحد حيث قال النص : ( وأن عمر جاء بآية الرجم فلم يكتبها لأنه كان وحدة )[٥]. في وقت كان آخر سورة عند خزيمة بن ثابت فزعموا أنّها قبلت لأن شهادة خزيمة تعد بشهادتين .

هذا وينسى القائمون على الأمر والعلماء من بعدهم أن هذه العملية هي نقيض بل محاولة لنقض الوحي لأنه إذا كان القران يثبت عن طريق شهادة رجلين فما أكثر ما يمكن اختلاقه إذن من نصوص وإثباتها على أنّها

---

[١] الإمامة الكبرى /٣١١/ج١.

[٢] صحيح مسلم /ج٤/١٦٧.

[٣] الإتقان /ج١/ب جمع القران .

[٤] صحيح البخاري /ب الحدود /رجم الحبلى .

[٥] الإتقان في علوم القران ج١/١٢٩.

من القران . فلو ادعى أيّ اثنين لهم رغبة في إدخال نصوصهم مع النص القرآني لكان كلامهم يعدّ قرآناً عندهم !! وهذا من أعجب الأمور فالقرآن كما هو المفروض نص إعجازي اثبت النبي (صلى الله عليه واله و سلم ) رسالته عن طريقه فهو برهانه على صحّة ما بلغ به . بينما كانت الطريقة تحاول إثبات العكس فاصبح القران منذ تلك اللحظة مأموما وليس إماما ، وانطلت المكيدة على العلماء حتى افرد السيوطي وغيره فصولا في تواتر النص القرآني ذاهلين عن الأمر برمته ، بل انطلت على الشيعة أنفسهم . فاثبت الخوئي النص القرآني وصحته عن طريق التواتر وقد أبطلنا الفكرة في كتاب ( النظام القرآني ) فراجعه هناك .

ومن نتائج هذا الأمر أن الإعجاز قد تمّ إنكاره فعلياً وإن لهجت الألسن به إذ لا فائدة من هذه الدعوات بعد أن اصبح المحجوج بالقرآن وهو الإنسان حجّة على القرآن والقران محجوجاً به .

ومن المحال أن يترك صاحب الرسالة (صلى الله عليه واله و سلم ) الوحي على هذه الحالة حيث تناقض قولهم هذا مع قولهم أنّه كان يكتب الوحي لديه من نحو أربعين رجلاً وأن جبريل ( ع ) عرضه عليه في حجّة الوداع مرتين بدلا من الواحدة كما هو العادة كلّ عام منذ البعثة !!

فأقرا واعجب أربعون من كتاب الوحي وعرض كامل للنص سنوياً ثم هو يعرضه عليه مرتين في آخر أيّامه ثم يوصي به و يقول :

**[ إني تارك فيكم ما أن تمّسكتمّ به لن تمّسكتمّ به لن تضلوا بعدي كتاب الله و عترتي ]**(١)

فماذا يعني كتاب الله سوى أنّه كتاب مجموع وموجود ؟

بل لتفرض أنه قال : ( كتاب الله وسنتي ) كما عليه أحد النصوص المولع بذكرها الكارهون لبيعة علي ( ع ) في غدير خم فالأمر سواء فهو

يشير إلى وجود فعلي لكتاب الله ، وبعد هذا كلّه يحتاجون إلى شهود يشهدون حتى يثبتوا أن هذا هو القران !!

ترى فأين ذهب التحدي والإعجاز وأين هم الحفظة الذين كانوا يحفظون القران عن ظهر قلب ؟

ويمكن القول أن عملية التشكيك بالنص قد أدت إلى النتائج المطلوبة منها في قلب العلاقة بين النص والمكلّف.

**الثانية :** إخفاء المعلومات و تناقضها حول النص : ولها فوائد كبيرة بالنسبة للحكومات فالحكم بما انزل الله أمر إلهي غير ممكن بغير قانون وفق ما انزل الله وهذا معلوم . وإذن فالحكم المزوّر لما انزل الله يستلزم إحداث مصالحة مع النص في أيّة صورة بحيث أن الحكم العقليّ المستقل عن الشرع يجد له مبرراً في النهاية من النص الشرعي.

وهذا العمل غير ممكن حينما يكون النص مغلقاً بنظام لغوي صارم وتحيد نصي قطعي الدلالة .

فالنسق يحكي المعنى ولو ساء الفهم الكلّي للألفاظ ودلالتها ألا ترى المرء لا يفهم المفردة فيقول أدخلها لي في عبارة فإذا سمعها في عبارة فهم المراد ؟

وكذلك الجملة الواحدة أو الآية فإنها تظل في حدودها بغير نسق نصي متكامل . فكانت الهجمة الأخرى قد طالت الأنساق في النص وقد سميت هذه العملية بتأليف القرآن وهي تنطوي على جمع آيات مع آيات في سور جمعاً لا علاقة له بالوحي ولم يأمر به النبي (صلى الله عليه واله و سلم ).

وقد اقروا – أيّ علماء الإسلام – بهذه المسألة معتقدين أن ذلك ممكن لهم وأنه عملٌ حسنٌ قام به الصحابة ذاهلين عن أن ذلك هو جزء لا

يتجزأ من مخطط إخراج النص إخراجا بشرياً لا علاقة له بالوحي لذلك أيضاً اقروا بان السياق ليس بحجّة .

ويظهر أن هذه العملية كانت بالغة الصعوبة على زيد المنتدب لها منذ تولية أبي بكر الحكم .

وقد احتار العلماء الذين كانوا طيبي النوايا ولم يفهموا المراد من القصة كلّها في تأويل هذه العملية .

فقال ابن حجر : ( ظاهر هذا أنّهم كانوا يؤلفون أول السور باجتهادهم ) .

وأضاف قائلاً : ( لكن سائر الأخبار تدل على أنّهم لم يفعلوا شيئاً من ذلك الا بتوقيف )[١]. لكنه لم يشرح عملية التوقيف ومفادها وطرائقها . فانظر إلى التناقض بين قوله بالاجتهاد والتوقيف! .

إما المحرفون فكان لا يهمهم أن يتقوّلوا ويخلطوا المتناقضات فقال القاضي أبو بكر في الانتصار : ( أن ترتيب الآيات أمر واجب و حكم لازم فقد كان جبريل ( ع ) يقول ضعوا الآية كذا في موضع كذا ) .

وينسى القاضي أنّه بصدد تبرير عملية التأليف فإذا كان جبريل ( ع ) هو القائل فلماذا التأليف ؟ إذ المفروض أن يكون النص جاهزاً و كاملاً في أكثر من نسخة قبل وفاة النبي (صلى الله عليه واله و سلم ) أم أنّه يرى أن جبريل كان ينزل على زيد بن ثابت ؟! صحيح أن جبريل كان يأمر بوضع آية كذا في موضع كذا بيد أن هذا المصحف ليس هو المصحف الذي تتحدّث عن تأليفه تلك الروايات . والاّ فما معنى أن يكون عند إبن مسعود مصحف يرفض تسليمه للحكومة وعند أبي بن كعب مثله في وقت يقدم لهم علي ( ع ) مصحفه فيرفضون استلامه !

---

[١] نقلا عن السيوطي في الإتقان /ج١/١٣٤.

ألا تلاحظ أن هناك ثلاثة مصاحف ! وهل ترى معي اختلاف اسلوب الحكومة في التعامل مع المعارضين ! .

فالزعيم الرئيسي لا يطالبه أحد بتسليم مصحفه ! بينما يطالبون اتباعه الذين لا يتجاوز عددهم في كلّ الأحوال عشرة أشخاص بل القراء منهم خصوصاً وهم ثلاثة فقط ابن مسعود وابن كعب وابن عباس . وعلى العكس فالزعيم هو الذي يقدم مصحفه فيرفضون .

ولا يوجد سبب لهذا الاّ إذا اعتقدنا بان أخذ مصحف علي ( ع ) لا فائدة منه ! ذلك لأن المصحف موجود في قلب علي ( ع ) كاملاً بكلِّ ما فيه إذ هو المقصود من العملية كلّها .

لقد أدت هذه المعلومات المتضاربة حول النص إلى تناقض العلماء في شرح وتفسير أو تأويل عملية الجمع وشرعيتها . ولو قرأت ما كتبوا بتأنٍّ لرأيت عجباً من التناقضات والغرائب .

بيد أن هذا التناقض له فوائد أخرى للاتجاه الإعتباطي فإنه ووفق طبيعته في التفكير يستخدم كلّ واحدة من تلك المعلومات لحل إشكال معين في موضعه غير مكترث بتناقضه مع الموضع الآخر أو مع الخبر الآخر.

وبالطبع فهناك وعّاظ سلاطين وعامة يكتبون مقالات إنشائية لا علاقة لها بالوقائع التاريخية الفعلية ويعلمون كذبها ، بيد أنّهم يبرّرون عملهم هذا بحجّة عدم التشكيك في كتاب الله وإخفاء المعلومات عن العامّة لكي لا يشكّوا في القران . ولكننا نلاحظ أن هذا العمل هو من أعمال الذين كفروا لأن القران لا يحتاج إلى مدافعين عنه مطلقاً فهو حجّة على كلّ الخلق مهما فعلوا وهو ما أوَضّحه في النقطة الآتية .

**الثالثة** : إن المخطط فشل فشلاً ذريعاً في تحقيق أهداف أخرى منها :

أ • فشله في إسقاط حجّية القرآن : ولا أعني بذلك عند العلماء فإن حجّتة أسقطها العلماء بأنفسهم من خلال إيمانهم بالتواتر والأصول وعلم اللغة الإعتباطي والترادف المرتبط به فلم يعثروا على نظام القران مثلما اسقطوا حجّته عندهم بالمستقلات العقليّة والقياس .

إنما المقصود من ذلك أن المخطط وكلّ ما تبعه من أعمالٍ للعلماء في الإجهاز على حجّية النص قد فشلت في الواقع أيّ واقع النص ذاته .

وهذا الأمر لا أستطيع شرحه بسهولة ما لم استعن بصور متحركة ولذلك فإني أوضحه بصورة متحركة رسمها أحد الشعراء حيث قال في بيت مشهور :

كناطح صخرة يوماً ليوهنها    فلم يضرها وأوهى قرنه الوعل

ذلك أن حجّية النص القرآني غير مرتبطة بالمتلقي خلافاً لأيّ نص آخر من حيث هو نظام كلّي عصيّ على التفكيك . فكلّ آية وتركيب فيه يشكلّ جزء مستقلاً تماماً بالرغم من عمله كجزء من النظام الكلّي ، فتأويلهم للنص هو الكاشف عن التلاعب .

وهذا الأمر غاب عن المتآمرين وغاب أيضاً عن حسني النوايا إذ اعتقدوا أن نقصان فقرات من النص يسقط حجّيته ولذلك تصافعوا بنفس القول بالنقصان ، حيث وجهت الفئات كلّ منها هذه التهمة إلى الأخرى وحاولت كلّ فرقة أن تنفي عن نفسها القول بالنقصان بالرغم من ورود هذه الأخبار من طرق جميع الفئات والمذاهب لأنها كانت مدوّنة وأنتقلت كجزء من الوقائع التاريخية قبل تبلور المذاهب .

فالواقع أنّه سواء اختلف التأليف والتركيب أو نقص النص فلا يؤثر ذلك على المتدبر المأمور بتدبّر القران من حيث هو نظام ، ولذلك كانت مشكلة الترتيب الذي يؤمِّن عدم انكشاف التلاعب هي اصعب مهمة اعترف زيد بن ثابت الموكلّ بها أنها اثقل من نقل الجبال . روى البخاري في صحيحه قال أرسل إلي أبي بكر .. إلى قوله :

فقلت لعمر : كيف نفعل شيئاً لم يفعله رسول الله قال عمر :هو والله خير فلم يزل يراجعني حتى شرح الله صدري لذلك فرأيت الذي رأى عمر . قال لي أبو بكر : إنك شاب عاقل لا نتهمك وكنت تكتب الوحي لرسول الله فتتبع القران واجمعه . فوالله لو كلّفوني نقل جبل من الجبال ما كان اثقل علي مما أمراني به من جمع القران . قال قلت : كيف تفعلان شيئاً لم يفعله رسول الله قال : هو والله خير فلم يزل أبو بكر يراجعني حتى شرح الله صدري للذي شرح الله له صدر أبي بكر وعمر فتتبّعت القرآن اجمعه من العسب واللخاف و صدور الرجال فكانت الصحف عند أبي بكر حتى توفاه الله ثم عند عمر حياته ثم عند حفصة بنت عمر )[1]

إن هذا النص الذي يسوقه البخاري في صحيحه ليؤكد لنا جملة من الحقّائق :

**الأولى** : أن زيد بن ثابت قد استلم المهمة منذ عهد أبي بكر وأن إيكال المهمة له في عهد عثمان كان مجرّد قضية صورية فقد انتهى من ترتيب المصحف المطلوب بمفرده وأن النسخ منه لا تبدو عند أحد سوى أبي بكر ثم عمر ثم إلى حفصة .

**الثانية** : أهمية حفصة وعائشة في موضوع النص القرآني :

---

[1] نقلناه عن الإتقان /ج١/ص١٨/١٢٦.

إن هذا يفسر لنا ورود سورة التحريم بشأنهما وكشف موضوع التآمر أو ما سماه القرآن بالتظاهر على النبي (صلى الله عليه واله و سلم )ووصف قلبهما بالصّغو الذي هو أشد من القسوة – فراجع التفاسير الخاصة بسورة التحريم .

وتبدو المهمة عسيرة جداً إذا عرفناه أن هذه القصة كانت واحدة من العقد النفسية التي دفعت عائشة إلى قيادة الحرب ضد علي ( ع ) في خلافته . ومع ذلك لم يتمكن زيد كما يبدو من إزالتها من المصحف المطلوب فكان لابد من تفسيرها بروايات تخفّف من حدة السياق.

إن مشاركة حفصة في الاحتفاظ بالمصحف المطلوب لتسليمه لعثمان – حيث أن مجلس الشورى الذي أمر به عمر لا ينتج منه في كلّ الاحتمالات سوى فوز عثمان كما صرح بذلك كبار الكتّاب المعاصرين وجمع من المؤرخين وأوّل من أشار إليه علي ( ع ) نفسه في خطبه – أقول هذه المشاركة كانت مرسومة الخطوط منذ البداية وما إلحاح عمر وابي بكر على تزويج النبي (صلى الله عليه واله و سلم ) بناتهما الا أمر يحتاج إلى تفسير أوضح من مجرّد الصدفة السعيدة التي تجعلهما سوية مثلما عمل أبواهما بشركة سوية أيضاً– فإنهما تُذكران سوية في النص القرآني في سورة التحريم خلافاً لبقية أزواج النبي (صلى الله عليه واله و سلم ).

**الثالثة** : إن أبا بكر يلح على زيد بن ثابت مثلما ألحّ عمر ولازال يراجعه حتى شرح الله صدره لما رأى أبو بكر بعد أن رآه عمر .

فما هي المهمة التي يدعوه لها عمر وابو بكر و يراجعانه فيها كلّ هذه المراجعات من دون خلق الله ومن دون كافة الصحابة وهم يؤكدون على موضوع السن والأعمار في المحاججة ضد علي ( ع ) فيسلمون

أمر الوحي كلّه إلى غلام كان في صلب رجل كافر حينما اسلم ابن مسعود ؟

ونعلم جيداً أن ابن مسعود اسلم بعد علي ( ع ) بما لا يقل عن سبع سنوات !! .

أليس عجيباً إذن أن ينحّى علي و مصحفه ! ويراجع زيد بن ثابت وينكب الخليفة على رأسه وهو في حجر الجارية ترجِّل له شعره متوسلا إليه في قبول الأمر الآخر الذي هو أكثر هولاً من وحي يزيد فيه وينقص حسب عبارة عمر المارة آنفا ؟

من هو زيد هذا وما علاقته بتنظيم أمر الأنساق التعبيرية في الكتب المنزّلة ؟

إني أحيل المسألة إلى المختصين بشؤون التاريخ طالباً منهم إجابة واضحة وجلية عن زيدٍ هذا فإن الأمر لشديد واشد منه الفضيحة التي سوف تجلجل في الأمم بشان الجرائم التي ارتكبتها هذه الأمة في حقها حينما منعت رحمة الله ونعمته في هذا الكتاب الذي أنزله من أن تصل إليهم الفضيحة التي سوف تجلجل قريباً جداً .. والتي ستقوم الأمة فيها بالانتقام من هذه الأمة حيث منعتهم من معرفة دين الله الذي أنزله للناس كافة على لسان رسوله ليظهره على الدِّين كلّه ولو كره الكافرون .

لقد مزقها الله بالفتن فلم تتعظ ، وسلط عليها الجوع والبأس والحرمان فلم تتعظ ، ومزقها بالحروب الداخلية فلم تنتبه وسلط عليها الأعاجم يسومونهم سوء العذاب ويقطعونهم شيعاً ويسلبون أراضيهم واموالهم وكنوزهم فلم يتعظوا فماذا ينظرون ؟ ثم سلط عليهم مع الأعاجم شرارهم فماذا ينظرون ؟

[ هل ينظرون إلا تأويله . يوم يأتي تأويله يقول الذين نسوه من قبل ياليت لنا شفعاء فيشفعوا لنا أو نردّ فنعمل غير الذي كنا نعمل قد خسروا أنفسهم و ضل عنهم ما كانوا يفترون ]-٧/٥٣.

**الرابعة** : إن زيد يسأل عمر ثم يسأل أبا بكر وعمر كيف تفعلون شيئاً لم يفعله رسول الله؟

فما هو الشيء الذي يريد فعله ولم يفعله رسول الله ؟

أهو حقاً جمع كتاب مجموع وموجود ولو مع فرض أنّه غير مجلد بخيط حسب تعبير ( المحاسبي ) في سننه لتفسير عملية الجمع[١] ؟. أم هو عمل آخر خاص بزيدٍ وحده لا يجوز أن يشركه فيه أحد من الخلق ولذلك يتوجب مراجعته وتقبيل قدميه ليوافق على تنفيذ المهمة ؟ وأترك الإجابة أيضاً لذكاء القارئ وللسادة العلماء والمؤرخين ، و ليعجّلوا بالجواب فإن الملايين من شباب الأمة الجدد ينتظرون الإجابة ! إنّهم من النوع الذي قال فيه الإمام الصادق ( ع ) :

**[ و ليسبقن سباقون كانوا قد قصّروا ]**

الملايين من المخدوعين الذين اعتقدوا فيما سبق أن الدِّين الذي بين أيديهم هو الدِّين الذي جاء به محمد (صلى الله عليه واله و سلم )، والآن فقد انتبهوا وعلموا أن الدِّين الذي جاء به محمد (صلى الله عليه واله و سلم ) لم يصل إليهم بعد ، فلا يغرنّك فسادهم الظاهري فإنهم آتون .

فحينما تتكشف حقيقة اللغة وحينما يظهر فساد طرائق التأويل سيظهر أن المتبقّي من النص هو حجّة قائمة بذاتها وشاهدة على العمل الإجرامي الذي تقدّم فقرة فقرة وحرفا حرفاً .

---

[١] فهم السنن /جمع القران ، الإتقان ج١ /١٢٩.

إنّه مثل صورة كبيرة اقتطع منها جزء فهل يغفل الناظر للصورة في إطارها المتكامل عن فقدان ذلك الجزء؟

ب • فشل المخطط أيضاً في إضافة كلام من قول البشر إلى النص.

فقد استغلت الفئات ذاتها ما قامت به من عمل في إزالة أجزاء كبيرة من السور : ثلثي سورة الأحزاب واكثر من نصف سورة براءة ونقل فقرات إلى غير مواضعها الأصلية مما أدّى إلى ظهور انقطاعات مفاجئة في السياقات وانتقالات مفاجئة ، وهو أمر يُحدث التباساً شديداً على القارئ المعتاد على السياق خلافاً للقارئ المتدبر – استغلت تلك الفئات حقيقة هذا العمل لإضافة مقاطع بشرية ليمكن تمريرها في النص كالآيات الآنفة المزعومة وغيرها ، في وقتٍ دعت إلى إنكار سور من القرآن كالمعوذتين ونسبت هذا الإنكار إلى المعارضين في مصحف أبي كعب وابن مسعود .
لقد تمّ أجراء العملية بمنتهى التروّي والدقّة ووفق مخطط مرسوم بحيث التبس على الكثيرين أمر المعوذتين[١] ، ولازال من يدعي عدم انتسابهما إلى القران . بل ورد في نصوص أخرى التشكيك بسورة الحمد ونسبتها إلى القران ، وبالرغم من ذلك فقد ادّعى الذين يكتمون الحقائق إن عدد السور والآيات والحروف والأحزاب في القران علم توقيفي لا مجال للقياس فيه كالزمخشري وابن العربي والزركشي وعشرات غيرهم في ذات الوقت الذي نقلوا فيه أن الاحتمال الأقوى هو أن النبي (صلى الله عليه واله و سلم ) لم يرتب سور القران وإنما أوكل العمل إلى الأمة من بعده لتسويغ عملية الجمع[٢].

---

[١] الإتقان /ج١/ ١٧٣.

[٢] الإتقان /ج١/١٣٥.

فكيف يكون موقوفاً على الوحي وفي نفس السطور يقولون أوكل العمل إلى الأمة ؟

الذي اعلمه من الحياة العامة أن السارق يؤمِّن طريقاً للسرقة وكذلك الكاذب ومادام قد بدأ الكذب ، فإنه سيكذب عشرة أكاذيب غيرها ليمرر الاكذوبة ألأولى ويروي القصص ويأتي بأدلّة لا وجود لها من اجل أن تُصدَّق أكذوبته إذا كان لديه شيء من الذكاء .

وهؤلاء القوم قد فقدوا الحد الأدنى من الذكاء حيث أشاروا إلى أشياء متناقضة في نفس العبارات .

فإذا كان موقوفاً على الوحي فلماذا الشهود ؟ ولماذا تسليم المصاحف ؟ ولماذا الجدال حول انتساب أو عدم انتساب بعض السور ؟ ولماذا اختلفوا في أوّل سورة على اثنى عشر قولاً ؟ ولماذا يقسم ابن مسعود أنّه غال مصحفه فمن استطاع فليفعل ؟ ولماذا نقصت سورة الأحزاب وبراءة ؟ ولماذا اختلفوا في عشرات الألفاظ وعشرات الآيات ؟ ولماذا اختلفوا في المكي والمدني وأسبقيات النزول ؟ ولماذا اختلفوا في القراءات حتى اعتزل ابن عباس قراءتهم[1]. ولمّاذا خطأ بعضهم بعضاً حتى تفاقم الأمر في عهد عثمان و زعموا أنّه هو السبب في جمعه المصحف على عهده [2] ، لماذا قالوا : ( اختلفوا في القران على عهد عثمان حتى اقتتل الغلمان والمعلمون )؟[4]

نعم . لقد ألّفوه وكان هذا تأليفهم لا تأليف الوحي ولذلك قالوا : قال محمد بن سيرين لعكرمة حيث روى له قعود علي ( ع ) في بيته لجمع

---

[1] الإتقان /ج١/١٣٤، الإمامة الكبرى /١/٤٢٤.

[2] الإتقان /ج١/١٣١.

[4] [3] الإتقان /ج١/١٣١.

القرآن وعدم قبولهم مصحفه قال محمد فقلت لعكرمة ( ألفوه كما انزل الأوّل فالأوّل قال لو اجتمّعت الأنس والجن على أن يؤلفوه هذا التأليف ما استطاعوا )[٥] فماذا يقصد محمد بهذا الكلام ؟.

ألا تراه يعرِّض بالمؤلفين فيمدح من حيث يريد الذم ، ذلك لأن الله هو الذي قال ذلك عن تأليفه هو لا عن تأليفهم . بيد أنّه يشير إلى إحكام الأمر من كلّ الوجوه ويسمي القائل بالأوّل وكأنّه شاعر على غرار زعمهم إذ لا يليق في هذا الموضع أن يسمي الله تعالى بالأوّل وان كان هو الأوّل لا أوّل لأوّليّته لأن عبارة (كما قال الأوّل ) مشهورة في الأدب تفيد قول شاعر .

وهناك إشارة أخرى إلى شخصية مغمورة هو سالم مولى أبي حذيفة ويعتبر سالم الشخص الرابع في مجموعة الثلاثة التي اتفقت على صرف بيعة الغدير عن علي ( ع ) حسب روايات الشيعة عن أهل البيت . فقد اخرج ابن اشته في كتاب ( المصاحف ) في طرق كهمس ( هكذا ) عن أبي بريدة قال : أوّل من جمع القران في مصحف هو سالم مولى أبي حذيفة اقسم لا يرتدي برداء حتى يجمعه فجمعه ، ثم أئتمروا كيف يسمونه فقال بعضهم سموه ( السفر ) قال ذلك تسمية اليهود فكرهوه – فقال رأيت مثله بالحبشة يسمّى المصحف فاجتمع رأيهم على أن يسموه المصحف.

وعدّ السيوطي هذا الخبر من غرائب الأخبار كما ورد في ( الإتقان في علوم القران )[١]. ونعلم أهمية سالم من وصية عمر قبل موته حيث تمّنى أن يكون الثالث حياً فيوليه الخلافة ثم تفكر ملياً فقال : ( ولو كان سالم حياً لوليته )!!

---

[٥] أخرجه ابن الضريس وهو في الإتقان في ج١ /١٢٧.

[١] الإتقان /ج١/١٢٨.

وسالم مولى حبشي لأبي حذيفة كانت له صلات وطيدة باليهود ولذلك تطرق الحديث إلى تسمية ما جمعه سالم بالسفر .

وإذا كان عمر يتمّنى سالم حياً ليوليه خلافة المسلمين وزعامة العرب والعجم فما الغرابة في أن يكون سالم قد انتدب لمهمة سابقة هي جمع القران في سفر ؟

إذن هناك فريقان أقسم كلّ منهما نفس القسم لا يخلع أو لا يضع رداءه حتى يجمع القران :

**[ هذان خصمان اختصموا في ربهم فالذين كفروا قطعت لهم ثياب من نار يصب من فوق رؤوسهم الحميم . يصهر به ما في بطونهم والجلود و لهم مقامع من حديد . كلّما أرادوا أن يخرجوا منها من غمٍّ أعيدوا فيها و ذوقوا عذاب الحريق ][٢]**

معلوم أن القران كتاب الهي معجز لا يتركه الله ولا رسوله لكلّ من هبّ ودبّ فلكلّ معجز حامل يستخدمه ولو كان الحامل مفقوداً وغير مخطط له مسبقاً لكان كلّ متلقي هو مثل المتلقي الأوّل رسول الله لا فرق .

هؤلاء الحملة هم الذين آتاهم الله الكتاب لا الذين أوتوا الكتاب بالبناء للمجهول كما بيّناه في النظام القرآني .

وبعد أن عرفناه طرفاً من معاناة النص القرآني وما جرى عليه وبعد إن اشتهر في التاريخ معاناة حامليه خلفاء الرسول الذين آتاهم الله علم الكتاب والذين من جهلهم أو أنكرهم دخل النار ومن عرفهم دخل الجنة حيث أعلن الإمام علي ( ع ) هذه القاعدة على رؤوس الإشهاد في ما بعد الفتنة وحين تولّى الخلافة في ظرفٍ عصيب كان الناس فيه قد فقدوا دينهم وفقدوا النص وفقدوا الكثير مما جاء به الرسول بعد فترة غسيلٍ وردةٍ استمرت ما يقرب من أربعين سنة .

---

[٢] ١٩-٢٢/٢٢.

أعلن ذلك في الخطبة المرقمة (١٥١) من النهج حيث ابتدأها بشرح معني الصمدية والوحدانية وما يتعلق بها من صفات وعلاقة المخلوق بالخالق حيث تطرّق باختصار وايجاز إلى مواضيع الخيال والصور والحدود والمدركات ومفهوم العدد والعلم ثم انتقل إلى إيضاح حجج الله على خلقه فقال:

**[ قد طلع طالع ولمع لامع ولاح لائح واعتدل مائل واستبدل الله بقوم قوماً و بيوم يوماً وأنتظرنا الغير انتظار المجدب المطر وإنما الأئمة قوام الله على خلقه ، و عرفاؤه على عباده لا يدخل الجنة الا من عرفهم و عرفوه ولا يدخل النار الا من أنكرهم وأنكروه ]** [١]

أقول : بعد أن عرفنا ذلك نعود إلى اصل المسألة للرد على دعوى الأصوليين بعدم ورود النص في بعض الأحكام مما يسوّغ لهم الاجتهاد وإصدار الحكم العقليّ ثم اعتبار هذا الحكم ذاته الحكم الشرعي من خلال الملازمة بين حكم العقل والشرع والتي هي حكم عقليّ آخر فنقول :

ما معنى ذلك كلّه ؟ فإذا كان النص لاقى كلّ الذي لاقاه فكيف يمكن للعقل الحكم على المسائل التي غابت نصوصها بعد إن قال الله [ ما فرطنا في الكتاب من شيء ]٦/٣٨. و بعد إن قال :[ و تفصيل كلّ شيء ] ١٢/١١١. ؟ إذ لم تكن هناك ضرورة لهذا التفصيل فإنكم تقومون بتبرير ما فعله الخصم في إخفاء جزء من النص فهو أيضاً يفعل ذلك للخروج من قبضة الحكم الشرعي وتبرير حكمه العقليّ الخاص فلماذا يكون حكمه باطلا وحكمكم شرعياً ؟ بل انتم مشاركون معه في كلّ ما فعل لأن الله عاقب الملّة حيث حرمت حجّة الله من القيام بعمله فحرمها من الانتفاع من

---

[١] نهج البلاغة /خ١٥١

النص لأنه لا يفترق عن الحجّة كما قال النبي (صلى الله عليه واله و سلم ) أم أنكم تشهدون ( أن علياً حجّة الله ) في الأذان زورا وكذباً ، حيث لا تجدون في أنفسكم حاجة لحجّة الله من حيث أن كلّ موضوع غاب نصه لكم قدرة على الحكم فيه بعقولكم . فما هو عمل الحجّة إذن ؟ وما الفائدة من الإقرار بوجود حجّة ينتظر أمر الله ؟

ومن أين لكم إثبات أن الخطاب لم يذكر نص الحكم ؟ وأنّى لكم بإثباته بعد كلّ الذي عرضناه ؟

وإذا كان النص موجوداً فاختفى مع الحجّة أو كان موجوداً ولا علم لكم به أو كان موجوداً في كامل الخطاب ولا طريق لكم لاستخراجه ففي كلّ الأحوال يبقى الطريق للوصول إليه هو حامل المعجز وهو الحجّة ، إذ لا يعقل أن يأتي الله بطاعة الحجّة ويأخذ عليهم الميثاق بولايته ويلقي في النار من أنكره كما قال الإمام في الخطبة وبعد هذا كلّه يمكن لكلّ واحد من العقلاء أن يحكم بالموضوع حكماً عقليّاً عند غياب النص والحجّة معاً و يزعم أنّه حكم شرعي و مقبول .

وما هو الكفر سوى ما كان من قبيل الحكم العقليّ المستقل ؟ أم تغضون الطرف عن أن جهنم ما كانت لتخلق لولا الحكم العقليّ المستقل ؟

فعلى ماذا يجري الحساب إذن ؟ فالنوايا لا ظهور لها إلا بالأفعال والله اعظم واجل شاناً من أن يحاسب و يعاقب على الأفعال بالقوة قبل تحقّقها بالخارج ومحال تحقّقها في الخارج الاّ بحكم عقليّ مستقل فافهموا قبل فوات الفرصة حيث لا ينفع الندم .

إذن فالاحتجاج بمستحدثات المسائل هو احتجاج بالمطلوب لأننا نقول أن الابتلاء بهذه المسائل بل وبما هو أهم منها حيث تسلطت الأمم على هذه الأمة وحيث تمّزقت و تشرذمت و حيث اختفى فيها الحكم بما

انزل الله وظهر الفساد في البر والبحر وحرمت أمم كثيرة من وصول نور الإسلام الذي يجمع الملل و يؤمن بكلِّ الرسل والكتب المنزّلة واختفى تصديق القران لما بين يديه من الكتاب وحل محله مفهوم نسخ الشرائع بدين الإسلام هذا كلّه وغيره هو نتاج للانحراف الأوّل الذي أُبعد فيه القائمون على القرآن وحل محلهم الغلمان أمثال زيد وسالم مولى أبي حذيفة .

إذن ليست مستحدثات المسائل وحدها هي مشكلة الدِّين بل مشكلة الدِّين هي فهم النص بما هو نص إلهي متكامل لإنقاذ العالم بأسره .

وحينما يكون النص الإلهي تحت رحمة المتأوّلين ومجاميع ( العقلاء ) جداً ويحكم به الغلمان ويُختلف فيه ، فمن الطبيعي أن يحل الظلم بدل العدل والشرك الخفي بدل الإيمان والاختلاف والتناحر بدل الوحدة والظلمات بدل النور .

إن التيار الأصولي إذ يحاول الإجابة على مستحدثات المسائل وبيان الحكم الشرعي فيها فإنما يقول بكلِّ وضوح أنّه لا يختلف بشيء عن أعداء الحجّة سواء الأوّل منهم أو الأخير ، فهو يدعي وأن لم يصرح إن الحجّة لا ضرورة له وأن الناس أحرار في فهم النص فإذا لم يجدوه حكموا بالعقل فلماذا الحجّة إذن بل لماذا الشرع أصلاً ؟

إن وجود الإمام ( ع ) مرتبط بالنظام الدِّيني بصورته الشاملة ، وثمة مغالطة فاضحة في الأمر .. فأنت تؤمن بوجود قيادة محدّدة سلفاً ولكنك علمياً تقوم بكلِّ ما من شأنه أن يثبت عدم وجود القيادة بل وعدم الحاجة إليها .

لابد أن تؤمن بأن غيبة الإمام ( ع ) مرتبطة بانحراف الجماعات إذ لا يؤخر الله رحمته لحظة واحدة ، فالإمام غائب لا معدوم الوجود وغيبته مثل غيبة أيّ قائد عن جنوده في رؤوس الجبال فهل يعقل أن يقوم هؤلاء

باستلام الحكم أو تقرير الأحكام مستغلين غيبته ؟ وحينما يكون هذا العمل بدافع التمهيد لحكمه فالمغالطة اكبر ، إذ لو كانت الظروف الموضوعية والشروط متحققة كاملة للحكم الشرعي لحكم هو فماذا ينتظر ؟

إذن فأنت ترغب في الحكم خلافاً للظروف الموضوعية وتحقق الشروط ، وهذا يعني أن لك رأيك الخاص بالحكم فمن المخادعة أن تزعم انك تحت قيادته إذ انك مختلف معه في أصل الموضوع .

لا يوجد هنا أيّ فارق يذكر من ناحية العمل والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ومجمل العمل بالأحكام المعروفة لديك بشكلّ قطعي لا مدخل للعقل فيه سوى تغيير النوايا .

إن القضية تحتاج إلى انتباهة فقط وتبديل في النوايا الداخلية لا غير ، إنها تحتاج منك إلى تغيير الاتجاه فقط والاّ فأنت باق على حركتك وبدلا من أن ترتد إلى الوراء وتتقهقر يمكنك السير إلى الأمام فقط .

إن هذه المغالطات تؤكد وجود الانحراف في الطائفة الموعودة بالاستخلاف في الأرض وهي طائفة الشيعة فهي تؤمن بالحجّة ولكن عملها هو عمل المعادين له ومحال أن يتحقق الظهور بهذه المخادعة كما من المحال تحصيل براءة الذمّة من الفقهاء بالصورة المذكورة . وقد أكّدت كافة النصوص على أن الانحراف في الطائفة هو أحد أهم أسباب تأخير الوعد الإلهي لأن الوعد مرتبط بهم لا بالكفار والنواصب ولا بأهل الكتابين ، بل هم نواة الاستخلاف الأولى ومنهم ينتقل إلى الأمم بل هي السبب الوحيد للتأخير .

ولذلك تفشل كلّ المحاولات التي تريد إقامة حكم الهي أو البتّ في الحكم الشرعي المختفي مع النص فقد أشار الصادق ( ع ) إلى أن كلّ من تصدى لهذا الأمر فهو طاغية من الطغاة وأنه من أهل النار وكلّ

الفئات سوف تصل إلى الحكم تباعاً حتى يتمّ البرهان العملي على عجزهم بإقامة حكم الله ، فالقران كتاب الله المعجز لا يحمله ولا يحكم به الا رباني من أولياء الله اصطفاه الله تعالى على الخلق .

وهذه النصوص مبثوثة في كتب وأخبار الإمامية فأنّى لهم بالجمع بينها وبين القواعد الأصولية ؟ بل أنّى لهم بإنكارها على كثرتها ؟ لا بد إذن من فتنة تنتشر بين قواعد الشيعة ويقوم بعضهم بمطالبة المراجع الأصوليين بتبيان الوحدة الموضوعية للشرع بحيث يكون الخطاب كلّه مفسراً تفسيراً معقولاً لا يظهر فيه التناقض الفاضح بين التأسيس الأصولي وبين العقائد .

لا يُحتاج إلى كبير عناء في معرفة هذا التناقض ! فعقائد الشيعة عقائد إمامية وقواعد الأصول قواعد مبنية أصلاً على الكشف عن الحكم الشرعي في نظرية تنكر الإمامة .

وعلى ذلك فالتناقض بينهما على اشده .

فالإمام الحجّة ( ع ) لا يُؤذن له بالخروج وفق الشروط واتباعه يعلمون بعمل العدو وينكرونه بالفعل . أقول بالفعل لأن الدعاء له بالفرج والظهور والتمكين ليس بالشرط الشرعي إذ يتوجب عليهم أن يطلبوه لإشكالات في الدِّين لا الدنيا ! ولا توجد الآن لدى قواعد الشيعة أيّة اشكالات في الدِّين ! فكلّ فرد مبرأ الذمّة بالتقليد ! و مشكلته الوحيدة هي العيش الرغيد والخلاص من الظالم والحرية وما شابه وهي جميعاً أشياء دنيوية ، فالإمام تحول في ذواتهم من قائد الهي يكشف عن سر الموجودات و تبرا الذمّة باتباعه إلى قائد يُنتظر منه تحقيق دولة تنعم بالرخاء . والرخاء هو تحصيل حاصل لدولة الإمام ( ع ) وليس هدفا إلهياً بل هو نتيجة حتمّية للتقوى كما يحدّثنا القران في قواعد الاستخلاف .

إذن يجب أن يكون الدافع هو التقوى واقامة الشرع وبراءة الذمّة بالتقليد تلغي هذا القلق من نفوس المكلّفين وتقسموا قلوبهم ولا يطلبون الإمام ( ع ) للغرض الشرعي فينتفي الشرط الأساسي للظهور.

بل إن الذين أسسوا الأصول في ظل إنكار وجود الإمام ( ع ) تورّطوا . حيث تدافعت عليهم العوّام بالتقليد وبتشجيع من السلطات فتنكرت العامة لبقية المجتهدين وظهرت من ذلك أربعة مذاهب جاءت المقلدة بعدهم ببدعة جديدة هي انسداد باب الاجتهاد كما يخبرنا الشوكاني من أبناء العامة عن هذه المحنة . و حكى عنهم أنّهم مع ذلك منعوا من التقليد ولم يحرّموا الاجتهاد ولكن العوّام خالفوا القران والسنة وأرباب المذاهب لولعهم بعبادة الأشخاص . وقد ردّ عليهم الشوكاني أدلتهم ودعا إلى الرجوع إلى رواية الأخبار وسؤال الجاهل من العالم حيث فرّق بين التقليد الذي هو اتباع آراء الرجال من غير سؤال عن الأدلة وبين استيضاح نفس الحكم الشرعي عن طريق الرواية . وذكر أن عشرات العلماء المجتهدين قد أهينوا ونبزهم العامة بالجهل واعتدوا عليهم لقولهم بفساد التقليد متابعين بذلك أرباب مذاهبهم وأن كثيرين آخرين لجأوا إلى التقية خوفاً من بطش العامة بهم .

قال الشوكاني : ( واورد بعض إسراء التقليد كلاماً يريد به دعواه على الجواز فقال ما معناه لو كان التقليد غير جائز لكان الاجتهاد واجباً على كلّ فرد من العباد وهو تكليف بما لا يطاق لتفاوت الطباع البشرية من جهة واشتغال الكلّ بالاجتهاد من جهة فتبطل المعايش – هذا مختصر ما ذكره ).

وقال في الرد : ( هذا تشكيك فاسد لأنا لا نطلب من كلّ فرد بلوغ رتبة الاجتهاد بل المطلوب هو أيسر بكثير من التقليد وذلك بان يكون

هؤلاء القاصرين عن رتبة الاجتهاد كما هو عليه الحال في عصر الصحابة والتابعين وتابعيهم إلى خير القرون قبل ظهور المذاهب إذ لم يكونوا مقلدين ولا منتسبين لمذهب بل كان الجاهل يسأل العالم عن الحكم الشرعي الثابت في الكتاب والسنة فيفتيه و يرويه له لفظاً أو معنى وهذا من باب العمل بالرواية لا بالرأي وهو أسهل من التقليد )

وقال أيضاً :

( لقد استدرج الشيطان بذريعة التقليد من استدرج ولم يكتف بذلك حتى سوّل لهم الاقتصار على تقليد فرد من أفراد العلماء وعدم جواز تقليد غيره ثم توسع ذلك فخيل لكلّ طائفة أن الحقّ مقصور على ما قاله إمامها وما عداه باطل ثم أوقع بينهم العداوة والبغضاء حتى أن العداوة بين أهل المذاهب المختلفة مما لا تجد له مثيلا بين الملل المختلفة ) .

ثم قال :

( فلو لم يكن من شؤم هذه التقليدات والمذاهب المبتدعات الا مجرّد هذه الفرقة بين أهل الإسلام مع كونهم ملة واحدة ولها نبي واحد وكتاب واحد لكان ذلك كافياً في كونها غير جائزة مع أن النبي (صلى الله عليه واله و سلم ) كان ينهى عن الفرقة ويرشد إلى الاجتماع و يذم المتفرقين في الدِّين ... وكذلك ثبت ذم التفرق والاختلاف في مواضع من الكتاب معروفة )[١]

أقول : قد حدث الشيء ذاته من الصراع بين الاخباريين و الأصوليين عند العامة قبل حصول هذا الصراع في التشيع وقد أدت حملة بعض العلماء مثل ابن عبد البر والدهلوي والشوكاني وغيرهم ضد المقلدة إلى فكرة براءة الذمّة باتباع أيّ واحد من المذاهب الأربعة لتخفيف حدة الصراع بين المذاهب . ولكنها لم تقض على التمذهب ولم يتخلص أبناء

---

[١] انظر ردوده في كتابه (القول المفيد في الاجتهاد والتقليد )/١-٢٥.

العامة بإغلاق باب الاجتهاد وقصره على المذاهب الأربعة من عصيبة التمذهب .

وتبدو في ردود الشوكاني أو الاتجاه الروائي عموماً عند السنة مغالطات من بينها تبرير الاجتهاد وتحريم التقليد وكأن الاجتهاد ليس أصلاً عملاً بالرأي .

ولكن يُفهم من مجموع كلامهم أن الاجتهاد الذي يدعون له في ذلك العهد هو رواية الأخبار والعلم بالأحكام لا الاجتهاد بالرأي .

ومع ذلك فاستناده إلى تبرير عمل المذاهب الأربعة قد يُراد به المحاججة لا غير – و خاصة أنّه يؤكد على أن واجب كلّ مكلّف السؤال عن الدليل لا مجرّد أخذ الحكم الشرعي من المفتي . ففي الرد على احتجاج المقلدة بقوله تعالى [ فأسالوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون ]– أجاب ما خلاصته أن أهل الذكر هم القران والسنة ولا ثالث لهما فالآية حجّة عليهم لا لهم لأن الأمر فيها أن يسألوا أهل الذكر والجواب من المسؤولين أن يقولوا قال الله كذا قال رسوله كذا فيعمل السائلون بذلك وهذا غير ما يريده المقلد المستدل بالآية الكريمة لأنه يستدل بها على جواز ما هو فيه من الأخذ بأقوال الرجال دون سؤال عن الدليل وهو عندهم :

( قبول قول الغير من دون مطالبة بحجّة )[٢]

قال : والحاصل منه أن المقلد لا يسأل عن الكتاب والسنة وإنما يسأل عن رأي إمامه وشيخه في المسألة .

أقول : من الغريب أن يستدل بالآية نفسها أصوليو الإمامية على جواز التقليد مع أن تأويل ( أهل الذكر ) عندهم هم أئمة أهل البيت ابتداءاً بالنبي

---

[٢] القول المفيد في الاجتهاد والتقليد /٤.

( ص ) إلى صاحب الزمان ( عج ) . وعلى ذلك يكون التقليد لهؤلاء الحجج لا لسواهم ويكون الأخذ عنهم مباشرة لا عن غيرهم ، والغير ناقل للحكم فقط .

أقول : وما دامت الإمامية قد أخذت أسوا ما عند العامة من مبادئ ووضعتها تحت لائحة المستقلات العقليّة وخالفت أحكام الشرع وسيرة الأئمة ( ع ) ورواتهم فلا بد من فتنة تأتيهم لتظهر منهم جماعة تحقّق شروط الظهور بالتخلّص من الإشكال الأوّل للانحراف وهو إنكار الحجّة وفيها نصوص كثيرة أُورد بعضها على شكل مجموعات :

**المجموعة الأولى** : جميع الأحاديث التي تؤكد أن غيبة الإمام ( ع ) مرتبطة بالفرز والتمحيص فلا معنى لهذه الغيبة الاّ كون الانحراف راسخ في الأمة يحتاج زواله إلى أمد .

**المجموعة الثانية** : وهي كلّ النصوص التي تؤكد أن هذا الفرز خاص بالفرقة الإمامية تحديداً .

فلو قلت هو عام لخالفت قول الإمام ( ع ) الآتي :

النعماني في الغيبة عن أبي بصير عن الباقر ( ع ) :

**[ قال : قال أبو جعفر ( ع ) : إنما مثل شيعتنا مثل الأندر يعني البيدر فيه طعام أصابه آكل فنقي حتى بقي منه ما لا يضرّه الآكل يُميّزون ويمحّصون حتى يبقى منهم عصابة لا يضرها الفتنة ]**[1]

فالفتن عامة ولكن الذين يستخلفون في الأرض هم أساساً من فرقة الإمامية فترجع الناس إليهم تباعاً أفواجاً بعد ذلك .

يدل عليه أيضاً حديث الفتنة عن الباقر( ع ) أيضاً ونصه :

---

(١) بشارة الإسلام /١١٦/ط ١٣٣٢ هـ.

**[ ومن أنكره ـــ أي حديثهم ـــ فذروه فإنه لابد أن تكون فتنة يسقط فيها كلّ بطانة ووليجة حتى يسقط فيها من يشق الشعرة شعرتين حتى لا يبقى الا نحن و شيعتنا ]**[١]

وهذا النص إنما يعرِّض بأهل المكر الذين يحاولون تخريج أحاديثهم بمكرهم وفق أهواءهم وهو ظاهر جدا في أن المراد منه الأصوليين ومن تابعهم – واعني بهم بالطبع خصوص أهل المستقلات العقليّة وما دخل فيها أو تحتها من عناوين ، علاوة على الطبقات المعروفة بعدائها للدِّين من طبيعيين وفلاسفة وماديين ومثقفين وكتاب حيث يسقط جميع هؤلاء دفعة واحدة بسقوط أسس و مبادئ أفكارهم – وأهمها التأسيس اللغوي .

لا تحسب أيضاً أن لفظ ( الشيعة )عند أهل البيت خاصاً بالفرقة أو الطائفة الإمامية بل هو عندهم ما حقق الشرط وهو طاعة الله فثمة أفراد متفرقين في الملل هم من الشيعة على هذا المعنى . لذلك يسمي الإمام الصادق ( ع ) الذين لم يعبدوا عجل السامري في عهد موسى ( ع ) بالشيعة تعميماً لهذا المعنى .

ومنه أيضاً حديث الباقر ( ع ):

**[ عن محمد بن منصور الصقيل عن أبيه قال : دخلت على أبي جعفر ( ع ) و عنده جماعة فينما نحن وهو مقبل على بعض أصحابه التفت إلينا فقال : في أيّ شيء انتمّ ؟ هيها هيها .. لا يكون الذي تمّدون إليه أعناقهم حتى تميّزوا ولا يكون الذي تمدّون إليه أعناقكم حتى تُغربلوا ولا يكون الذي تمدّون إليه أعناقكم إلاّ بعد إياس ولا يكون الذي تمدّون إليه أعناقكم حتى يشقى من شقي و يسعد من سعُد ].**

قال وفي رواية أخرى مثله سوى زيادة ( لا والله ) في كلّ مرة[٢]

---

[١] بشارة الإسلام /١١٦.

أقول : في النص أفعال متلاحقة مترتبة بترتيب مقصود لإظهار كيفية التطور الاجتمّاعي وقانونه إلى مرحلة الاستخلاف في مجتمع الانحراف الفكري . وهو مطابق في كلّ مراحله للنظام القرآني ولكن لا يمكن الإسهاب هنا في هذا الأمر .

نلفت النظر فقط إلى أن امتناع وقوع الأمر لا يرجع إلى الله تعالى فالزاعم يكفر لأنه تعالى لا يؤخّر رحمته الاّ بسبب والسبب ليس الا في الموضوع إذ هو منزه عن ذلك . وإذن فالتأخير هو بسبب الانحراف الفكري الشديد الذي يحتاج إلى فتن شديدة لاخراج الفئة المؤمنة فعلاً بهذا الوعد من غير تناقض مع أصول الدِّين .

**المجموعة الثالثة** : جميع الأحاديث التي تؤكد على اختلاف الشيعة وأن فيه الخير كلّه خلافا للظاهر من قوانين علم الاجتماع .

ذلك لأنهم طائفة جمعها حب أهل البيت ( ع ) وتوليهم و يدخل معهم في هذا الكثير من أهل السنة ويخرج منهم الماديون والملاحدة فالتقسيم الطائفي الظاهري غير واقعي دوما .

لكن عمل هؤلاء مشبه لعمل عدوّهم ولديهم عقائد فاسدة اختلطت مع العقائد الصحيحة ولذلك يحتاجون إلى غربلة وتمييز.

فإذا ظهرت حقائق هذا العمل انتبه البعض فتراجعوا في حين يصر البعض الآخر على موقفه فيحصل التمييز وتظهر المجموعة المؤمنة التي تبلغ النصاب ليأذن الله تعالى باستخلافهم .

إذن فهو من جملة السنن الاجتمّاعية التي لا بد منها فهي محتومة من جهة الوقوع ولكنها غير محتومة من جهة كلّ التفاصيل وفق ما رأيناه من مفهوم البداء . والحتم الأوّل هو حتم صوري مستند إلى الوعد فالوعد

---

(٢) بشارة الإسلام /١١٦.

يقول أنّه محتوم وفق النص فلا نقدر أن نزيد على ذلك بشيء . وعليه جميع الآيات التي تبدأ بلفظ فاصبر مثل :

[فاصبر أن وعد الله حق ]-٤٠/٧٧، ٣٠/٦٠، ٤٠/٥٥.

وغيرها مما ارتبط بالوعد .

إذن لو عملت الطائفة وخاصة العلماء منهم بالتسليم لأهل البيت ( ع ) وترك الأحكام المستقلة على النصوص وطابق عملهم شعاراتهم فإنهم يتجنبون الكثير من آثار الفتنة فهي جزء من الوعد المحتوم ومقدمة لازمة له ولكن قوّة الفتنة وآثارها تعتمد عليهم فإذا شاءوا جعلوها فتنة قصيرة تمرّ بسلام وألاّ فالتمّحيص مستمر حتى يتمّ الله نوره ولو كره الكافرون . والعهد بهم وبغيرهم من أبناء العامة أنّهم يرضخون للحق إذا بان فادعوا الله تعالى أن يستجيبوا لهذا النداء ويرجعوا إلى الحقّ .

ويؤكد ذلك النص القرآني في كلّ موارد الفتنة مما يطول شرحه فارجوا من القرّاء ترك الجدال والتأمل في كتاب الله على تلكم العناوين والألفاظ المذكورة في الأحاديث .

ومنها أيضاً حديث أبي عبد الله الحسين بن علي ( ع ) قال:

**[ لا يكون الأمر الذي تنتظرونه يعني ظهور المهدي ( ع ) حتى يبرأ بعضكم من بعض و يشهد بعضكم على بعض بالكفر و يلعن بعضكم بعضا . قال : قلت ما في ذلك الزمان من خير . فقال : الخير كلّه في ذلك الزمان ، يخرج المهدي فيرفع ذلك ]**[1]

و في غيبة النعماني مثله .

---

[1] بشارة الإسلام –ب /١١١/٥.

أقـول : الخطـاب موجّـه إلـى مـن ينتظـر ، أيّ المـؤمنين بالوعـد والاستخلاف ومـع ذلـك فلابـد أن يفتنـوا ، فالسـائل تـوهّم أيضـاً فـزعم أن لا خير في ذلك الزمان لاعتقاده أن كلّ اتّفاق خير وكلّ اختلاف وافتراق شر . ذلك لأن الإتفاق على الشرّ هو شرّ لا خير والافتراق هو خير لأنـه يعنـي وجود من يعارض الشرّ . وهو نفس الوهم الأصولي القائل أن اتفاق العقلاء بما هم عقلاء حق وهو حجّة بينما اتفاقهم على عبادة الأصنام زمان إبراهيم ( ع ) هو شر واختلاف إبراهيم ( ع ) معهم هو خير وكذلك في عهد نوح ( ع ) و سائر الرسل ( ع ).

نعم . الاتفاق علـى الحـقّ خيـر ولكـن عنـد غيـاب هـذا الاتفـاق وهـو الـدائم الحدوث في العادة يكون الاختلاف خيرا وتكون الفتنـة ضـرورة كيمـا يظهـر الحقّ:

قال تعالى :

[ و تبلوكم بالشر والخير فتنة ] الأنبياء /٣٥.

وقال تعالى :

[ آلم . أم حسب الناس أن يتركوا أن يقولوا آمنا وهم لا يفتنون . و لقد فتنا الذين من قبلهم فليعلمن الله الذين صدقوا و ليعلمن الكاذبين]الروم /١-٣.

ذلك لأن قولهم : آمنا ، لا يلزم منـه صـدق ادعـاءهم ، فالفتنـة تكشـف عن حقيقة هذا المدّعى حيث يسقط أكثر الناس في الاختبار كما مر عليك من حديث الباقر ( ع )في مثل الأندر .

وبالجملـة فـإن النصـوص تشـير إلـى وجـود انحـراف فـي الشـيعة وهـو انحراف يترسخ في آخر الزمان بحيث يحتـاج إلـى فتنـة تجعلهـم يبـرأ بعضـهم من بعض بعد اكتشـافهم أن ولايـتهم للمهـدي ( ع ) باللسـان تنـاقض عملهـم المعادي له والذي يؤخر الإذن بظهوره .

وسبب البراءة هو الإصرار على الموقف العقليّ حيث يحكم كلّ منهم بكفر الآخرين ويدّعي الحقّ لنفسه وأصحابه ، فلكي تعلم وجه الحقّ في ذلك عليك أن تعلم أن هذا الموقف هو مصدر الكفر فكأن شهادة كلّ منهم على الآخر شهادة حق أخرجتها الفتنة .أما الأتقياء فلا يقولون هؤلاء مؤمنون وأولئك كفار إذ أن التقسيم الظاهري باطل قطعا وإنما يقولون من حكم بحكمه العقليّ على الحكم الشرعي أو قدمه عليه أو عقب عليه به فهو كفر . ولا يقولون فلان كافر وفلان مؤمن إذ رب قائل به لا يعنيه ولا يفهم المراد منه ، ولو عرف وجه الحقّ فيه لتراجع وربّ صامت لا ينطق وفي نفسه شكّ وربّ جماعات تابعت رجلا على الظاهر ولا علم لها بالباطن . وبصفة عامة فإن الأتقياء قد يحكمون بضلال بعض المجموعات ولكن لا يحكمون بكفر أحد لأن ذلك من أسرار النفوس وهو علم خاص بالإمام علاوة على أنّه متغير في آخر الزمان خصوصاً كما في حديث الصادق ( ع ):

**[يأتي زمان على الناس يمسي الرجل فيه مؤمناً ويصبح كافرا ويصبح مؤمنا ويمسي كافرا ]**

ومنه أيضاً حديث أمير المؤمنين ( ع ) كما في غيبة النعماني :

قال : مسندا عن مالك بن حمزة عن أمير المؤمنين ( ع ) قال :

**[ يا مالك كيف أنت إذا اختلفت الشيعة هكذا وشبك أصابعه وادخل بعضها في بعض فقلت يا أمير المؤمنين ما عند ذلك من خير قال : الخير عند ذلك يا مالك يقوم قائمنا فيقوم سبعون رجلا يكذبون على الله وعلى رسوله فيقتلهم ثم يجمعهم على إمر واحد ]**[1]

ومنه حديث الحسن ( ع ) كما في غيبة النعماني :

---

[1] كتاب مسمى ظهور حجت لامتحان المؤمنين (فارسي) /١١٥.

عن عميرة بنت نفيل قالت سمعت الحسن يبن علي ( ع ) يقول:**[ لا يكون الأمر الذي ينتظرون حتى يبرأ بعضكم من بعض وحتى يلعن بعضكم بعضا وحتى يسمي بعضكم بعضاً كذابين ]**[٢]

ومنه ما في الكافي من حديث الصادق( ع ):

قال سمعت أبا عبد الله ( ع ) : [ **يقول ويل لطغاة العرب من إمرٍ قد اقترب قلت جعلت فداك كم مع القائم من العرب قال نفر يسير قلت والله أن من يصف هذا الأمر منهم لكثير قال لا بد للناس من أن يمحّصوا أو يغربلوا و يخرج من الغربال خلق كثير** ][١]

ومنه ما في النهج :

[ **قال أمير المؤمنين ( ع ) والذي بعث محمدا بالحقّ نبيا لتبلبلن بلبلة و لتغربلن غربلة و لتساطن سوط القدر حتى يعود اسفلكم أعلاكم وأعلاكم اسفلكم وليسبقن سباقون كانوا قصروا و ليقصرن سباقون كانوا سبقوا والله ما كتمت وشمة ولا كذبت كذبة** ][٢]

**المجموعة الرابعة** : وهي مجموعة الأحاديث التي تؤكد وجود انحراف في الطائفة خصوصا حيث يخرج منهم قوم يقاتلون المهدي ( ع ) وهذا يدل على وجود قيادة دينية لهم كما يظهر ذلك من روايات أخرى ، حيث يجادلون في الأحكام ولا يقبلون منه الحكم الذي يأتي به لأنه غريب عن أحكامهم فيثبت بذلك أن حكمهم مخالف لحكم الشرع بل لا تبرأ الذمّة به ولا

---

[٢] غيبة النعماني /ب ٣.

[١] ظهور حجت /٢٥-ح٨.

[٢] ظهور حجت /٢٥ -ج١٠.

عذر عليه لإصرارهم على المخالفة مما ينبئ عن سوء نواياهم وفساد قواعدهم فمنه حديث الباقر ( ع ) حيث قال:

**[ فالويل كلّ الويل لمن خالفه أو خالف أمره و كان من أعداءه ثم قال : يقوم بأمر جديد و سنة جديدة و قضاء جديد على العرب شديد ليس شأنه الا القتل ولا يستتيب أحدا ولا تأخذه في الله لومة لائم ].**[3]

أقول : عدم قبوله التوبة هو بسبب وضوح أمره و ظهور الحقّ في الفتنة التي تسبق الظهور حيث قال الباقر ( ع ) في حديث أبي بصير لما بكى من اشتباه الأمر قال :

**[ أترى هذه الشمس قال قلت نعم قال أن امرنا أبين من هذه الشمس ]**[1]

و مثله عن المفضل :

**[ ثم يسير أيّ المهدي ( ع ) من باب بني أسد حتى يزفر زفرة في ثقيف وهم وزغ فرعون ]**[2]

إذن وزغ فرعون موجود حين الظهور في قلب عاصمة التشيع وهي الكوفة .

يدل عليه أيضاً قوله ( ع ):

**[ ثم يخرج من الكوفة مأة ألف بين مشرك ومنافق حتى يضربون دمشق لا يصدهم عنها صاد ]**[3]

---

[3] البشارة الإسلام /ب /٦/١٣٤ ط ١٣٣٢ هـ.

[1] البشارة /١٩٨ /ب٧.

[2] البشارة /٩١/ب ٢.

[3] بحار الأنوار من خطبة المخزون –البشارة /ب ٨٧/٢.

وعلى العموم فإن النصوص في هذا المضمون كثيرة جدا وهي تؤكد جميعا حتمية الانحراف العام في عقائد الخلق سوى الانحراف الخاص في الملة والأخص منه في التشيع .

**للمناقشة** : وقد تقول كيف تكون أحكامهم مخالفة كلّها لحكم الإمام ( ع ) وكيف يأمر بقتلهم كما في هذا النص وفي روايات أخرى والمعلوم أن أكثر تلك الأحكام مبنية على روايات الأئمة ( ع ) أنفسهم فهي مطابقة للحكم الشرعي ، وهل هذا معقول؟

**الجواب** : نعم . إنّه معقول ومقبول وليس قولنا معقول هو بحكم عقليٌّ مستقل إنما هو لحكم أوّلي وحكم شرعي .

أما الشرعي فهو هذا النص وأمثاله فلا نصرف عنه النظر لمجرّد أنّه لا يبدو معقولا لأوّل وهلة بل لا بد من محاولة تعقّله وهذا هو ذاته يجعلنا نبحث عن حكمه العقليّ الأوّليّ وعنوانه الأصلي إذ هو حكم عام متفرّع على حكم عام وهكذا فإن لم نجد أبقيناه في خانة الإمكان طالما لا يمكن إبطاله بنص شرعي ولا نحكم عليه بالضعف لمجرّد أننا نظن ذلك .

علينا أن نشك في كلّ أحكامنا ولا نشك في النص لأن النص يعلم صاحبه أننا نحكم في أكثر المسائل بالروايات و حكمنا فيها هو حكم الشرع فكيف بشر العلماء بهذه البشارة التعسة وهي أن المهدي ( ع ) يقتل الكثير منهم والأولى أن يكونوا من أوّل دعاته والقادة إلى سبيله ؟

فإذا بحثنا وجدنا عشرات النصوص الأخرى المؤيدة لهذا الخبر وإن كانت بألفاظ غريبة عن لفظه .

ثم نجد أن عقلنا في مبادئه الأولى يحكم بإمكانية حصول هذا الأمر ، لأننا نجده يحكم بقبح الشرك وحسن التوحيد لقانون أولي فطري فيه هو وحدة

المعبود ذاته التي هي بديهية أولى [1] لا تحتاج إلى برهان بل هي برهان على ما بعدها.

ثم نجدها مرتبطة بأوّليّة آخر هي خلوص العمل للمعبود وحده من غير أن يكون لغيره نصيب فيه . فهو كما قال في القدسي :

[ **أنا خير شريك من أشرك معي غيري فعمله لمن أشرك معي ولا اقبل الا ما يكون لي خالصاً** ][2]

فنعلم من ذلك أن العمل لا يكون قبوله منوطا بالتطابق مع الحكم الشرعي في صورته بل بخلوص النية . فنجد لهذا عشرات النصوص المؤيدة المعروفة لمن تتبع . فتتعاضد النصوص كتابا وسنة لتأكيد صحة هذا الأمر قبل إكمال مراجعتنا في الدليل العقليّ حتى لتوشك أن تصل إلى القطع به شرعاً وتسبق العقل نفسه في أوّلياته وما ذلك الاّ لخلوص النية في البحث نفسه . ثم نلاحظ الواقع فنجد تطابقا في صورة العمل مع ما ذكرته النصوص إجمالا كتلك التي تذكر أنّهم في آخر الزمان يتشدّدون في العمل حتى ليظنّ الرائي أنّهم أتقياء وهم في حقيقة الأمر أشقياء وهي كثيرة جداً كذلك .

فالمكلّف يمنّ على الله حين يقوم بالعمل لأنه ابرأ ذمة نفسه بإبراء الفقيه لها وهو يحكم على قبول العمل كأشد ما تكون الجرأة على الله ويدافع عن مذهبه وعن مقلِّده أشدّ الدفاع وغايته إيقاع العمل على رأي الفقيه بحيث يصبح رضا المولى تابعا لرضا الفقيه فيحكم العقل في أوّلياته بفساد هذا العمل وهو حكم عام ليس فيه شيء من الأحكام التفصيلية .

---

(1) هذا بعد التصحيح الفلسفي عندنا.

(2) الجواهر السنية في الأحاديث القدسية /٦٦.

وإذا كان المكلّف يقوم بالعمل و يأمل أن يُوقعه على حكم الفقيه لا على حكم الشرع حاكماً أن حكم الشرع لا بد أن يقع على حكم الفقيه أو أو أن حكم الشرع هو قبول العمل ولو اختلف من فقيه إلى فقيه فإنه يشارك الفقيه في هذه الملازمة العقليّة فيبطل العمل من هذه الجهة .

وله قواعد سنها النبي (صلى الله عليه واله و سلم) منها قوله الشهير :

**[ من اجتهد برأيه فأصاب فقد أخطأ ]**

ومنها قولهم المتكرر جداً:

**[ ومن فسر القرآن برأيه فأصاب فقد اخطأ ]**

سوى الألفاظ المشددة مثل :

**[ من فسر برأيه آية من كتاب الله فقد كفر ]**

أو :

**[ من فسر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار ]**[1].

علينا أن نفهم فكرة التناقض الظاهري بين قوله (صلى الله عليه واله و سلم ) فأصاب و قوله فأخطأ ، حيث السؤال هو كيف يكون مصيباً ومخطئاً في آن واحد ؟

والجواب : أنّه أصاب الحكم اتفاقاً لأنه حكم أو اجتهد برأيه ولكنه اخطأ الحكم من جهة القبول والبراءة فهو مصيب في الحكم غير مقبول العمل لأنه كان برأيه لا تسليماً بالحكم . ودليله أنّه لو لم يصب الحكم لحكم بصورة أخرى وسار على ذلك الحكم وعلى ذلك فليست غايته الطاعة.

---

[1] انظر النصوص في مقدمات كتب التفسير كالبرهان /ج١/٣.

وللتقريب نفرض أن إبليس تفكّر ملياً بشأن الأفضلية وحكم برأيه أن آدم افضل منه وأنه يستحق السجود ، فهذا الحكم في الواقع لا يختلف بمقدار ذرة عن حكمة بعدم الأفضلية إذ كلاهما نابع من رأيه لا أن الحكم المفترض يريد به الطاعة إذ لو أراد الطاعة لتبع نفس الحكم الصادر وهو ( اسجدوا ) من غير محاولة لمعرفة الأفضلية مجدداً لأن الأفضلية هي في ذات الأمر الإلهي ( اسجدوا ) إذ لا معنى له سوى أن المسجود له افضل من الساجد .

ولكن لو فعل إبليس ذلك لكان أخبث مما هو عليه في الواقع وهذا المستوى من الخبث فعله الإنسان ولذلك يذكر لنا الصادق (ع) دهشة إبليس من أفعال بعض المنافقين وتأكيده أنّه لا يقدر أن يفعل مثلهم وأنهم قد فاقوه وجاوزوه في الخبث لأنهم حيث يحكمون بآرائهم ويطابق حكمهم حكم الشرع يتظاهرون بتنفيذ حكم الشرع لا حكم أنفسهم متجاهلين أن الله يعلم سرهم ونجواهم .

وفي هذه المفاهيم نصوص كثيرة جداً ليست بغائبة عن الأصوليين ، ولذلك نفى الصادق ( ع ) الرأي في الدِّين مطلقا حيث قال رواية عن أمير المؤمنين ( ع ) أنّه قال :

**[ لا رأي في الدِّين ]**[1]

وقد أمر أهل البيت بأخذ الرواية وترك الرأي لأن تلك الآراء هي أحكام عقليّة لهم مستقلة عن الشرع فهي باطلة قطعاً ، و ذلك ما ذكره نائب خليفة الله أبي القاسم الحسين بن روح (قدس سره) عن كتب أبي العزافر بعدما خرجت فيه اللعنة من الجناب الأعلى حيث سئل كيف نعمل بكتبه وبيوتنا منها ملأى فقال : ( أقول فيها ما قاله أبو محمد الحسن بن علي

---

[1] الوسائل ج ٣٢/ب ٦–صفة القاضي .

صلوات الله عليهما وقد سئل عن كتب بني فضال فقالوا كيف نعمل و بيوتنا منها ملأى فقال صلوات الله عليه واله :

**[ خذوا بما رووا و ذروا ما رأوا ]** [٢]

وهو نفس النص المذكور عن الإمام العسكري في الوسائل أنّه ( ع ) قال :

**[ خذوا بما رووا و ذروا وما رأوا ]** [٣]

فالعجب كلّ العجب للأصوليين حينما يقول أحدهم بصدد هذا الحديث الواضح المضمون :

[ أنّه أجنبي عن محل البحث لأن الملحوظ بما رأوه هو انحرافهم عن أهل البيت في الرأي والعقيدة لا ما استنبطوه من الأحكام من مدركه الشرعي ][٤]

فأين هو الاستنباط في هذه النص ؟ وكيف سمحت لنفسك أن تنسب لكلام الإمام ما ليس فيه ؟ وكيف تنسب إليه أنّه يسمي هذا الذي تحلم به رواية وهو من استنباطهم ؟ وهل هناك أكثر وضوحا من قوله (خذوا بما رووا ) وهو خاص بما رووه من أحاديث فلم يقل الإمام ( ع ) خذوا بما استنبطوا حتى تزعم ما زعمت ، بل فيه دلالة على المنع من أخذ ما استنبطوه تحديداً لأنه قصر الأخذ على الرواية ومنع ما سواها من آراء .

فإن قلت : فكيف يكون العمل في فترة الغيبة إذا تعذّر الاجتهاد بمستحدثات المسائل عن هذا الطريق .

---

[٢] غيبة والطوسي /٢٥٤.

[٣] الوسائل / ب ١١ / ح ١٣ .

[٤] الاجتهاد والفتوى /٥٩.

أقول : أو ليس هذا بيّنا وفيه أصل إذ يتوجب الرجوع فيه إلى الأصل العملي الخاص بهذه الحالة ؟ .

فهل تمّ البحث عن الأصل العملي فيه ؟ ذلك أن الاجتهاد فيها مع غياب النص أو إخفاءه على الفقيه ليس سوى عملاً بالرأي وقد منعه النص بعشرات المواضع سوى المنع في أوّليات العقل كما رأيناه .

فعلاوة على كلّ ما مرّ ، ذكر في الوسائل عن أبي بصير (ره) سؤالا محدّداً بهذه الحالة قال :

[ **قلت لأبي جعفر ( ع ) ترد علينا أشياء لا نجدها في الكتاب والسنة فنقول فيها برأينا فقال ( ع ) : إنك إن أصبت لم تؤجر وأن أخطأت كذبت على الله** ].[1]

فقد يزعم البعض أن النص يمنع من حصول الأجر فقط حال عدم الإصابة وهذا وهم إذ هو بصدد تقرير وجود احتمالين لا يمكنه أيّ المجتهد ترجيح أحدهما فكما يحتمل أن يصيب فيحتمل أن يخطأ وإذا اخطأ كذب على الله فيأثم وليس عنده حكم ثاني أو ثالث يقول أنّه أصاب حتى يأمن غياب الأجر وحده أو الحرمان منه ولو أمكن ذلك لعدّوه احمقاً أيضاً إذ لا داعي لبذل الجهد فيما لا أجر فيه فكيف مع تساوي احتمال أن يأثم فيه علاوة على الحرمان ؟

وأمّا صرف مفهوم الرأي إلى القياس والاستحسان وإبعاد مفهومه ليتحمله أبو حنيفة وحده وأصحابه أهل الرأي فهو بهتان رأيت مقدار صحته إذ أن قياس أبي حنيفة فيه طرفان : طرف العقل وطرف الشرع والمراد منه المستقلات العقليّة لا غير .

---

[1] وسائل الشيعة /ب٦ /ح ٣٥.

إذن فالعمل هو بالأخذ بالروايات كلّها مع عدم الحكم عليها بحكم عقليّ بل بالحكم الشرعي ذاته واعتمّاد الكتاب مرجعاً لتصحيح و تقرير متونها فإذا شكّ ولم يتضح الأمر ترك النص بلا حكم . فلا يقول ضعيف أو مخالف للحس أو مخالف للعرف . فلا الحس ولا العرف ولا العقل لهم حكم على الشرع . وكلّ تلك الألفاظ لها دلالة في الكتاب هي غير ما في الاصطلاح . فيتوجب الأخذ بالخطاب الشرعي خطاباً كلّياً شاملاً واحداً يفسر بعضه بعضاً ويشهد بعضه على بعض بلا تجزئة أو تقسيم عشوائي فكلّ تقسيم لم يرد فيه نص هو بدعة وضلالة وأن كان هدفه الأوّل الحفظ والتعليم لأنه لا بد أن يفترق في النهاية عن مراد الشارع ولا بد أن يقع في التناقض مثلما لاحظناه في أوّل هذا الكتاب.

**وقاعدة هذا العمل هي :**

[ العمل بالظّن من غير علمٍ بكونه ظنّاً أعذرُ للمكلّفِ من العملِ بالظّنِ مع علمه به ظنّاً بل لا تبرأ الذمّةُ بالثاني خلافاً للأوّل ].

وهذه قاعدة صحيحة مطابقة للكتاب والسنة وأوّليات العقل استفدناها بحمد الله ورعايته من مجموع الخطاب وهي لا تمّثل بديلا للعملية الاجتهادية فقط وإنما تفسّر اللبس الذي حصل فيها والوهم أو التوهم بين العلم بالظّن والظّن بالعلم والذي تمّ من خلاله تمّرير وتبرير المستقلات العقليّة .

فنعرض هذه القاعدة على العلماء راجين التفضل بدراستها دراسة مستفيضة لتصحيح أبحاثهم في حجّية العمل بالظّن .

وأزعم أني أوضحت طرفاً منها فيما مضى من أبحاث وفيما يأتي وعليها ولها شواهد من الكتاب والسنة إن أبوا الاّ ذكرها فإني اذكرها لهم أن طلبوا ذلك . فإن مستندهم في مستحدثات المسائل فيه رد على الله حيث زعموا أن تلك المسائل لم يرد فيها نص وهو اتهام بنقصان الدِّين وعدم إتمّام النعمة .

عن معلى بن خنيس قال : قال أبو عبد الله ( ع ) :

**[ ما من أمر يختلف فيه اثنان الا وله أصل في كتاب الله عز وجل ولكن لا تبلغه عقول الرجال]** [1]

انظر كيف ينسف هذا النص مقدمات ونتائج المستقلات بصورة كاملة فهو ينفي وجود شيء لم يرد فيه نص وينفي قدرة عقول الرجال على بلوغه في ذات الوقت وكلاهما خالفهما الأصوليون .

و عن عمر بن قيس عن الباقر ( ع ) قال:

**[ أن الله تبارك و تعالى لم يدع شيئاً يحتاج إليه الاّ أنزله في كتابه وبيّنه لرسوله و جعل لكلّ شيء حداً و جعل عليه دليلاً و جعل على من تعدى ذلك الحد حدّاً ]**[1]

وعن مرازم عن الصادق ( ع ) قال :

**[ أن الله تبارك و تعالى أنزل القرآن تبياناً لكلّ حتى والله ما ترك شيئاً يحتاج إليه العباد ، لا يستطيع عبد أن تقول لو كان هذا انزل في القرآن ، الا وقد انزل الله فيه ]**[2]

فتأملوا هذه الأحاديث وغيرها جيداً فإن الحجّة لله لا لكم .

---

[1] انظر البرهان في تفسير القرآن /ج١/السبب في تأليف الكتاب /ص ٣/ط٢.

[1] انظر البرهان في تفسير القرآن /ج١/السبب في تأليف الكتاب /ص٣/ط٢.

[2] انظر البرهان في تفسير القرآن /ج١/السبب في تأليف الكتاب /ص٣/ط٢.

# المبحث الرابع

## في إبطال الدليل العقليّ لحجّية خير الواحد وإثباتها شرعاً

### المسألة (٥٤): في إبطال الدليل العقليّ لحجّية خبر الواحد [١]

لا يحتاج خبر الواحد إلى إثبات حجيته من طريق العقل وذلك لثبوته الشرعي والبحث في المسألة ناتج عن مغالطة في اصل البحث.

ومرجع المغالطة هو الدعوى القائلة أن اللازم من اتفاق كثرة من الناس على خبر وثاقة هذا الخبر ويلزم منه الشك في خبر الواحد واللازم باطل فالملزوم مثله .

**بيان بطلان اللازم** : أن اتفاق جماعة على خبرٍ كاذبٍ ممكن عقلاً وليس محالاً .

وعلى ذلك فالمطلوب يناقض أوليّات العقل ، وعلى ذلك جرت سيرة من سموهم بالعقلاء وهم موضوع الملازمة أنفسهم لأنهم كذبوا بعضهم بعضا في حجّية هذا الاتفاق . وما اختلاف الملل والمذاهب الاّ صورة لتكذيب اتفاق جماعاتهم على ذلك ، فتبيَّن بطلان زعمهم في تضعيف خبر الواحد وتوثيق خبر الجماعة وناقض قولهم فعلهم في الواقع .

فإذا أضيف إليه قواعد الشرع وإشارات الخطاب بل تصريحاته في ذم الكثرة ومدح القلة أوجب ذلك زيادة احتمال الشك في خبر الكثرة والاعتناء بخبر الواحد خلافا لزعمهم .

---

[١] اختلف الأصوليون من الإمامية في خبر الواحد وظهرت دعوتان واحدة تقول أنّه باطل بالإجماع والأخرى أنّه حجّة بالإجماع !! انظر المسألة (٥٧).

إذ أن التشكيك بخبر الواحد هو أصلاً حكم عقليٌّ منفرد باطل عقلاً على أوليات العقل وباطل عملياً في سيرة المزعومين من العقلاء في كلّ شأن غير هذا الشأن الشرعي وباطل شرعاً .

والالتباس إنما جاء من ربط الخبر بالمخبر وهو باطل قطعاً إذ المناط في الخبر هو الخبر ذاته لا المخبر .

وكلّ ما يفعله البحث في المخبر هو زيادة الاطمئنان إلى قوله أو التشكيك فيه لا فرق بين الكثرة والقلة وهو بعيد عن موضوع القطع لأن القطع يحتاج إلى بيّنة واضحة وجلية قطعية الصدور عن الشرع فلو قال الشرع هذا صادق صدقناه أما أن نحكم عليه من تلقاء أنفسنا فهو رجم بالغيب ولذلك أجاب أمير المؤمنين ( ع ) على أعقد سؤالٍ تقدّم به أحد اليهود حيث سأل : هل عرفتم معشر المسلمين ربّكم بمحمد ( ص ) أم عرفتم محمداً بربّكم ؟ فقال أمير المؤمنين ( ع ) :بل عرفنا محمداً ( صلى الله عليه واله و سلم ) بالله .

إذ لو كان العكس بطل كلّ شيء إذ يرجع السؤال و كيف عرفتم صدق محمد (صلى الله عليه واله و سلم) فيدور الأمر بلا ناتج . وإنما نزل كلام الله تعالى الذي لا يقدرون أن يأتوا بمثله ودليله فيه لحمل الناس على تصديقه فلا يشفع له أنّه صادق أمين قبل ذلك لأن الخبر إذا كان ثقيلاً على السمع والتصديق شكّوا في المخبر ولو كان صادقاً عندهم ولا يشكّون في قواعدهم .

الفارق هو أن الشرع وضع قواعد شرعية لتصديق الأخبار أيّ أنّه جاء بالحقّ والصدق فما وافقه كان منه وما خالفه كذبناه ولو أجمعت عليه أمم الأرض كلّها وألاّ كيف يهتدي المهتدون على قلتهم ؟ وكيف وجد آحاد من الموحدين في ملل كلّها كافرة ؟ فلو صح منطقهم لكان إبراهيم ( ع )على خطأ لأنه خالف إجماع خبر العقلاء كلّهم في عبادة آلهة متعددة

وكان (في طلب ربه ) كما يقول الصادق ( ع ) زمناً ، وما كان ليفعل ذلك لولا وجود مسلمات أوّليّة لديه فيها الحقّ أوجبت تكذيب الكثرة والإجماع ، والبحث عما يطابق تلك الحقيقة .

ولذلك قاعدة وضعها الشرع كتاباً وسنة فاعرضوا عنها وعاملوا النصوص بناءاً على المخبر وهو شيء باطل يخالفونه بأنفسهم في كلّ صغيرة وكبيرة في حياتهم .

فمن الشرع آيات وسوف نلاحظ إحداهما وهي قوله تعالى [ إذا جاءكم فسق بنبأ ] ومن السنة الكثير من النصوص التي أوجبت عرض النص على القرآن وعلى مجموع خطاب الشرع ولم تلتفت مطلقاً إلى المخبر وقد ذكرنا بعضها سابقاً.

ويضاف إليها قول أمير المؤمنين الشهير لرجل في حرب الجمل ، وهو بمفرده قاعدة لا يمكن تجاوزها بل هي من جوامع كلمه العجيبة حيث قال:

**[ لا يُعرف الحقّ بالرجال ، اعرف الحقّ تعرف أهله ]**

وهذه الكلمة تطابق العقل في أوليات أحكامه و تطابق ما جرت عليه طبيعة الخلق وفق هذه الفطرة و تطابق الشرع و حكمه في المسألة.

فالحقّ لا يمكن معرفته من خلال الأشخاص إذ لا ضمانة في الكثرة ولا يقين في كذب القلة وهذا معلوم . وكان يجب عليهم الانتباه إلى أن البحث في اصل المسألة بحث مغلوط ما دام الأشخاص بكثرتهم وقلتهم لا يعطون قاعدة صحيحة لمعرفة حقيقة الخبر . وعلى ذلك يكون المناط فيه هو الخبر ذاته .

إنما ركنوا إلى كسلهم وعدم رغبتهم في البحث وطلبوا خبراً صحيحاً بذاته من خلال أسماء رجاله وهيهات تبرأ ذمة أو يصح حكم بهذا الطريق وأن طابق الواقع .

ألا ترى الناس يقولون هذه الحكمة مرددين لها كلّ حين :

**[ حدث العاقل بما لا يليق فإن صدق فلا عقل به ]**

فمن أين جاءوا بهذا لولا أن للعاقل مسلمات أولية توجب عليه أن لا يصدق بكلِ ما يقال له ؟ فالحكمة لا تقول ليحدثه شخص غير ثقة بل العكس أنت حدثه وكلّ فرد مخاطب فيها لامتحان عقل أقرانه وإخوانه وممن يثقون به كلّ الوثاقة بل لا يتمّ الاختبار بصورة جيدة ما لم يكن موثقاً بحيث تحدثه نفسه بتصديقه وترك المسلمات فإذا فعل فلا عقل له.

كذلك لو قال لي يحيى بن معين والذهبي فلان ثقة وصدوق ومعناه علي أن اصدق بحديثهم فإذا فعلت فإني إذن من الغافلين بل لا عقل لي بناءاً على تلك الحكمة إذا لم يكن في حديثهم ما يعقل- بل إذا أخذت به من غير أن اعلم بما يعقل ولا يعقل فسأكون احمقاً لأني في هذه الحالة آمنت بالنص لقول الذهبي لا لكون النص فيه حق يجب اتباعه .

فالناس في سيرتهم وما يتعلق بمصالحهم الآنية و تجاراتهم عقلاء جداً ويفعلون ما يمليه عليهم العقل في أنفسهم فإذا جاءوا إلى الشرع تحامقوا وزعموا مزاعم مخالفة لسيرتهم .

من ذا يصدق فوراً بخبر غريب للمخبر يضر بمصالحه ولو كان المخبر موثوقاً جداً؟

بالعكس فإنهم يسمونه بابشع الصفات وربما نسبوا إليه الجنون ولا يبالون كلّما كان الخبر صعباً على التصديق.

فهم إذن يرجعون الخبر إلى أسس ومبادئ عندهم ولا يهمهم المخبر قطعاً.

والشارع يعلم هذه الحقيقة ويدرك أن الناس قد نشر بينهم شيطان الأنس أو الجن خبراً لإضلالهم فيتناقلونه أمة عن أمة وأن الحقّ قد لا يحدِّث به الا نفر يسير متفرقون في البلاد وقد لا يقوله الا الحجّة نفسه ( ع ) فلم يربط لهذا السبب الخبر بالمخبر وإنما ربطه بالحقّ:

**[ اعرف الحقّ تعرف أهله ]**

لأن:

**[ الحقّ لا يعرف بالرجال ]**

فهل هناك كلام أوضح من هذا ؟

فماذا يفعل الأصوليون والرجاليون من كلّ المذاهب يوم يذودهم صاحب العصا عن الحوض و يقول لهم : أتحاربونني أيّها الأشقياء بعد موتي وقد قاتلت على هذا الأمر لأن الناس كذبوني فما قاتلت إلا ليعرفوا الحقّ فيعرفوا أني مع الحقّ فإنهم كذبوني بالرغم من النص عليّ بالاسم و ها أنت تقفون إلى صفهم و تعرفون الحقّ بالرجال وأنزله حاربني الرجال لاتباعهم الرجال والنساء فأنتم

**[ وأصحاب المرأة واتباع البهيمة سواء رغا فأجبتم و عقر ففررتم ]**[1]

فما ترى يخلص منهم الا [**مثل حمر النعم** ][2].

إن الخطاب الإلهي خطاب كلّي لا يدخل فيه ولا يخرج منه شيء برأي رجل كائناً من يكون وإنما المعصوم ( ع ) نفسه يحكي عن حكم الله

---

[1] من كلامه ( ن ) في ما بعد الجمل .

[2] من كلامه (ص) في المطرودين من الحوض – انظر صحيح البخاري باب الحوض.

ولا رأي له فيه كما بيّناه فجعله الله حجّة على خلقه لهذا السبب لا لسواه ، لذلك فلا بحث في المخبر فرداً كان أو جماعة لإمكانية اجتماع الجموع على الكذب وانفراد الواحد بالصدق . فالمرجع هو تبيين حال الخبر نفسه وعرضه على قواعد الدِّين من مجموع الخطاب لأنه نظام كلّي لا يقبل غريباً . فإن لم يمكن ذلك يجب التوقف عن الحكم وهو قاعدة أخرى أكدها المعصومون ( ع )في كلمات مكررة مثل :

[ **وإذا شكوا توقفوا** ] – في وصف المسلمين النجباء .

ومعناه التوقف عن الحكم لأن الحكم لا يعني سوى الخروج من الشك إلى اليقين فمن فعل ذلك في ما هو مشكوك فيه ولا علم له به فقد كذب مرتين مرة حينما كذّب شكّه فأعقبه باليقين و مرة حينما حكم في هذا المشكوك خلافاً للشرع.

بل الأولى الاعتناء الشديد بأخبار الآحاد إذ فيها العلم كلّه وفيها حكم الشرع لقلة المؤمنين وكراهية أكثر الخلق للحق

قال تعالى :

[ ولو اتبعت أكثر من في الأرض أضلوك ]

فأخبار الآحاد هي أخبار الفئة القليلة المستضعفة ، وإنما توجه الشك إليها من أهل الشك لهذا السبب لأنها تمنع من الحكم المستقل وهم يريدون أن يشاركوا في التشريع فابتدعوا هذا الشك لكي يأخذوا ما يعجبهم ويتركوا ما يريدون تركه فهم أشباه بل ورثة الذين قال الله فيهم:

[ يقولون أن أوتيتمّ هذا فخذوه وأن لم تؤتوه فاحذروا ]٥/٤١.

أوَلا تعلم أن هذه الآية هي في الذين يقومون بعملية التأويل الانتقائي للنص ؟

أوَلا تعلم أن الآية في هؤلاء الذين تابعوا طرائق أهل الكتاب ؟.

أوَلا تعلم أنها جاءت في سياق الحكم بالكتب المنزّلة ؟

أوَلا تعلم أنها في القوم الذين ظاهرهم الإيمان وباطنهم الكفر ؟

أوَلا تعلم أنّه ربط بينهم وبين أساتذتهم في الآية ؟

أولا تعلم أن ذلك أكثر شيء كان يحزن صاحب الرسالة (ص)؟

أوَلا تعلم أن الآية بصدد سماع الأخبار واخذ ما يلائم و ترك ما لا يلائم أهواءهم ؟

أوَلا تعلم أنها بصدد الحديث عن تحريف الكلام ؟

أوَلا تعلم أيضاً أنها فتنة ؟

أوَلا تعلم أن الآية ذكرت القلب لا العقل لأن عقولهم تفهم جيداً ولكن نواياهم سيئة ؟

وهل تدري أنها تعرج على ذكر حبهم للدنيا ورغبتهم في أكل مال المكلّفين بحجّة القيام بأمر الدّين ؟

أوَلا تعلم أنهم باءوا بغضب الله وغضب حكّام الجور فلا الدنيا حصلوا عليها ولا الآخرة أمنوا عقابها ؟

أوَلا تعلم أنّهم صرفوا معناها إلى اليهود و برءوا أموالهم منها ؟

فإن كنت لا تعلم ذلك كلّه فاقرأ الآية في سياقها التّام ، اقرأها الآن في سورة المائدة وانتبه لكلّ الألفاظ وتأمل مقدار ساعتين فيها وارجع إلى السورة من أولها واكمل السورة الكريمة ، فإن لك في التدبر عشر حسنات بكلِّ حرف تراه عيناك وليس لك مثله من الأجر في كتابي هذا لأنه إذا لم تقرأ القرآن فكتابي لا ينفعك .

فالذين شككوا في خبر الواحد هم الذين كذبوا واحداً وثلاثين صحابياً في حديث الغدير[1] سوى أمير المؤمنين نفسه وذلك لأنهم يفعلون خلاف

---

[1] انظر المراجعة ٥٥ من كتاب المراجعات لشرف الدِّين . انظر مصادره في كتاب الغدير /ج١/.

ما يعتقدون دوماً فاجتمّعت الحجج كلّها ضدهم إذ لو عرفوا الحقّ لأذعنوا له ولو كان المخبر واحداً هو علي ( ع ) ولو أرادوا اتباع الحقّ لوجوده ولو أنهم كانوا أوفياء لقواعدهم الباطلة لوجدهم الحقّ إذ يتوجب عليهم الإيمان بنص يرويه اثنان وثلاثون صحابياً مع مئات القرائن والشواهد الأخرى من التأريخ ومن السنة ومن الواقع الراهن الذي تمّزقت فيه الأمة وحصلت الفتنة بخلافة الثلاثة إذ لو كانوا خلفاء لله يحكمون بالحقّ لنزلت البركات من السماء والأرض كما قال القرآن . ولكنهم خلفاء للناس اختاروهم بخلاف خيار الله لهم فلا يبالي هؤلاء أن يردوا على الله ويكذبوا القرآن والواقع التاريخي من اجل إضفاء صبغة شرعية على أفكارهم . فاعجب إذن للشيعة يأخذون بالتشكيك بخبر الواحد وهم لا يدرون ما يراد بهم أو يدرون واستدرجهم الله من حيث لم يحتسبوا إذ حسبوا أنّهم ناجون بمجرّد القول بولاية علي ( ع ) فاخرج إضعافهم .

**القاعدة هنا إذن هي :**

لا فرق بين خبر الواحد وخبر الجماعة من حيث إمكانية كذب الجماعة وصدق الواحد ، أو صدق الجماعة وكذب الواحد .فكلّ هذا سواء على الإمكان العقليّ ولا يوجد في أوليّات العقل شيء يرجح أحدهما على الآخر بل الترجيح في الخبر لا المخبر .

الا ترى أن الأقلية آمنت بصالح ( ع ) فقالت الأكثرية لهم سائلين :

[ أتعلمون أن صالحاً مرسل من ربه . قالوا أنا بما أرسل به مؤمنون ]

فأجابتهم الأكثرية :

[ إنا بالذي آمنتمّ به كافرون ].

وهذا خبر جاءهم صالح به وهو أنه مرسل من ربه فلا تحسب أن المثل لا ينطبق لأنهم قوم كفار ونحن مسلمون بل هم قوم ( مؤمنون ) ظاهرياً بل هم من الشيعة أصلاً!!

فلا تعبِّس وجهك وتستغرب فهذا ليس قولي إنما هو قول الله و قول المعصوم ( ع ) .

أما قول الله تعالى فهو:

[ وأما ثمود فهديناهم فاستحبّوا العمى على الهدى].٤١/١٧

فإنهم كانوا مسلمين وأراد هدايتهم إلى التشيع لأن المهتدي هو الشيعي فقط فتشيّعوا ظاهراً وكفروا باطناً فاخرج الله تعالى كفرهم بفتنة الناقة لأنه قال ( هديناهم ) ثم قال:

( أنا مرسلوا الناقة فتنة لهم فارتقبهم واصطبر ) –٢٧ /٥٤

وأما قول المعصوم ( ع ) فقد اخرج هاشم البحراني في كتاب البرهان عن أبي عبد الله ( ع ) قال قوله : [ كذبت ثمود بطغواها] قال ثمود رهط من الشيعة فإن الله سبحانه يقول [وأما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى فأخذتهم صاعقة العذاب ]
فهو السيف إذا قام القائم ( ع )[1].

أقول : فبعد أن شككوا بخبر الواحد وتورطوا حيث طالبهم المكلّفون بإجابات عن مسائل كثيرة لا جواب لها الاّ في أخبار الآحاد – وأكثر الآحاد هم من الشيعة المشرّدين في أزمنة الفتن – اضطروا إلى آخر أحاديثهم والاحتجاج بهم وتركوا قواعدهم وأجروا عليها تعديلات جديدة من بينها العبارات الشهيرة المتكررة :

[ فلان بن الفلاني مبتدع لكنه صدوق فلنا صدقه وعليه بدعته]!!

---

[1] البرهان في تفسير القرآن /م٤/ج٢٤/ح٤/حم السجدة .

و سوف اذكر لك نماذج مما أخرجه السيد شرف الدِّين في مراجعاته لتعليم أن هذا الدرس الغبي قد انتقل ذاته إلى التشيع بفضل الاصوليين .

والدليل على غباوة هذا الدرس أن إثبات حجّية خبر الواحد يتمّ عقليّاً وهو طريقه الوحيد للإثبات كما صرح النائيني فيما سوف يأتيك قريباً ، يتمّ بعد التشكيك فيه عقليّاً أيضاً !!

فكأن المشكك عقل والمثبت عقل آخر أو أن الأصولي يشكك بخبر الواحد ثم يطلب له حجّة من العقل ! تصور ! من العقل يطلب الحجّة ! وكأنّه حينما شكك لم يكن عقله معه . نعم لو طلب الحجّة من الشرع لما حصل تناقض كهذا وإذن لقام بتصحيح شك العقل وعلم أن حكمه الشكي في الخبر كان خاطئاً .

فمن ذلك الدرس القديم لاحظ ما يلي:

١. أبان بن تغلب بن رباح القارئ الكوفي ترجمه الذهبي في ميزانه فقال أبان بن تغلب الكوفي شيعي جلد لكنه صدوق فلنا صدقه وعليه بدعته[1]. أقول : فاخرجوا حديثه في كلّ شأن الا الإمامة ! فهو صادق عندهم في هذا وكاذب في تيك . وإذن فما أكذبهم في قواعد علم الرجال الذي ابتدعوه ! لأنه ثقة في جانب وغير ثقة في جانب آخر !!

ليتهم كذبوه فيهما جميعاً حتى يضفوا صبغة الصحة على بدعتهم لكنه درس غبي لأساتذة أغبياء وطلاب علم أغبى .

٢. الحارث بن عبد الله الهمداني من خواص علي ( ع ) قال : كان من افضل التابعين وأمره في التشيع غني عن البيان وهو أول من عدهم ابن قتيبة في معارفه من رجال الشيعة وذكره الذهبي في الميزان فاعترف أنّه من كبار علماء التابعين ثم نقل عن ابن حيان قوله بكونه غالياً في

---

[1] انظر الميزان ترجمة أبان /أو المراجعات / مراجعة ١٦.

التشيع ثم أورد من تحامل القوم عليه بسبب ذلك شيئاً كثيراً ومع هذا فقد نقل إقرارهم بأنّه كان من افقه الناس وافرض الناس واحسب الناس لعلم الفرائض واعترف بان حديثه موجود في السنن الأربعة وان النسائي مع تعنته في الرجال قد احتج به وقوى أمره وأن الجمهور مع توهينهم أمره يروون حديثه في الأبواب كلّها وأن الشعبي كان يكذبه ثم يروي عنه!!

قال شرف الدِّين : كما نبه على ذلك عبد البر في كتابه ( جامع بيان العلم ) أيّ تكذيب الشعبي له حيث أورد تكذيب إبراهيم النخعي له وأنه ذكر ما نصه : وأظن الشعبي عوقب لقوله في الحارث الهمداني كلما حدث عنه : حدثني الحارث و كان أحد الكذابين !!

قال : قال عبد البر ولم يكن من الحارث كذب وإنما نقموا عليه إفراطه في حب علي ..ا.هـ.

أقول : أتسمي هؤلاء أصحاب علم كما يسمّون أنفسهم أم أن هؤلاء هم إسم على مسمى ذكره القرآن حيث قال:

[ وإذا علم من آياتنا شيئاً اتخذها هزواً أولئك لهم عذاب مهين . من وراءهم جهنم ولا يغني عنهم ما كسبوا شيئاً ولا ما اتخذوا من دون الله أولياء و لهم عذاب عظيم ]٩-٤٥/١٠.

و هكذا هو الأمر في ترجمة مائة آخرين من أسماء رجال من الشيعة احتجّ بهم أهل السنة في نفس الوقت الذي وصموهم فيه بأبشع الصفات كالزيغ والابتداع في الدِّين والميل والانحراف وما شابه من ألفاظ مؤكدين على صدقهم !! ذكرهم المؤلف جميعاً في المراجعة (١٦).

لقد تطور النفاق في كافة أساليبه واصبح نفاقاً قانونياً أو إن شئت أن تسميه ( شرعياً ) ، لأنه دخل من مداخل منطقية سوفسطائية ولغوية

اعتباطية ورغائبية شهوانية جاءت كلّها على مقتضى الهوى اطرب الاوتار التي يضرب عليها إبليس لجنوده حال دعواه لهم .

وإذن فالتشكيك بخبر الواحد دون خبر الكثرة لا مستند له من الشرع ولا مستند له من العقل ولا من سيرة العقلاء إذ هم يعملون خلافه ولا من سيرة المشككين وأصحاب الرجال إذ عملوا خلافه دوماً ولا هو مستخدم في الأمم فهو نقيض المطبوع من الاشياء لأن الطبيعة جارية في الحكم على الأخبار نفسها لا المخبرين بل العكس تماماً وهو أن الحكم على صدق أو كذب المخبر هو تبع لصدق أو كذب الخبر .

فمن أين جاءوا بهذا المبدأ إذن والذي لا غاية لهم منه الا التلاعب في النصوص و تحصيل القانون والمستند الشرعي لرفض أو قبول الخبر بعيداً عن مؤداه الذاتي ومتنه الخاص به ؟

يزعمون أن آية النبأ تفيد في ضرورة التثبّت من المخبر فهل هذا صحيح ؟ إذن اقرأ المسألة اللاحقة .

## المسألة (٥٥) : بيان المغالطة في فهم آية النبأ [إذا جاءكم فاسق بنبأ].

قال تعالى :

[ يا أيّها الذين آمنوا إذا جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا أن تصيبوا قوماً بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين ].

استدل النافون لحجّية خبر الواحد بهذه الآية الكريمة على أن خبر الواحد لا يوجب علماً ولا عملاً. وهي نفس الآية التي استشهد بها آخرون لإثبات حجّية خبر الواحد.

واستغرب الأصوليين من ذلك قال صاحب مفتاح الوصول:

[ والغريب في المسألة أن أدلّة الطرفين تنتهي إلى الكتاب والسنة والإجماع والعقل ][1]

وقبل ملاحظة مضمون الآية والمغالطة في فهمها انبّه القارئ إلى أمر هام جداً هو : إن ظواهر الكتاب وفق قواعدهم ليست بحجّة فهذا الاختلاف والاستشهاد بنفس الآية لإثبات شيء ونفيه إنما هو دليل على أن الطرائق الموضوعة لفهم النص هي طرائق اعتباطية إذ لو كان مفهوم النص مفهوماً محدّداً عندهم ومتفقاً عليه على أيّ نحو ولو بشكل نسبي لما وصل الأمر إلى الاستشهاد بالآية لنفي واثبات قضية واحدة . وهو في عين الوقت يبرهن على غياب اتفاق العقلاء ، فإنهم حيث لم يتفقوا على ظاهر آية واضحة جداً كهذه فهم في غيرها أكثر اختلافاً وتناقضاً.

إذن فالاختلاف لم ينشأ عن إبهام في النص ذاته بل لأن كلّ قوم يريدون من النص أن يؤيدهم . والطريق الوحيد لقطع أيّة محاولة كهذه هو تأسيس فهم لغوي جديد للألفاظ وتأويل النص لا علاقة له بمراد المتلقي ومرتبطاً بشكل كامل بمراد المتكلّم ولذلك يمكنك من هذا وحده إدراك أن مباحث الألفاظ ساقطة عن الاعتبار ولا قيمة علمية لها بالمرة لأنها فاشلة في تحديد أيّ نوع من الاتفاق النسبي بأيّة درجة حول مفهوم النص.

إن فهم النص هو الآخر فهم عقليٌّ ذاتي لا علاقة له بنظام اللغة . والحديث عن القرائن هو الآخر عرضة للأهواء مع وجود المجاز والترادف .

وإذا رجعنا إلى المبحث الآن فإنك تدرك أن المبحث نفسه بلا موضوع ، فالآية لا تقرر حجّية خبر الواحد ولا تنفيه ، وإنما توجب عملاً وفعلاً معيّناً على كلّ خبر ولو كان الآتي به فاسقاً إذ توجب التثبّت من

---

[1] مفتاح الوصول /ج٢/٦٥.

الخبر ذاته ، فإذا صح في الواقع فهو حجّة وأن لم يصح فلا حجّة فيه وبالتالي فإن خبر غير الفاسق أولى بالفحص ظاهراً . لكن الآية لا تفرّق بين أيّ خبر بتعليق على المخبر إذ أن دلالة الفاسق هنا تنبئ من طرف آخر إلى وثاقة المخبر على عكس الظاهر ، فلذلك يجب التثبّت كما سترى .

فأنظر إلى النافين حيث قالوا:

( في هذه الآية دلالة على أن خبر الواحد لا يوجب العلم ولا العمل لأن المعنى إن جاءكم من لا تأمنون كذبه فتوقفوا فيه )[١].

انظر إلى تبديل كلام الله بألفاظ جديدة لا وجود لها في النص فالآية تقول ( تثبتوا ) أيّ من الخبر قطعاً لأن المخبر سماه الله فاسقاً وانتهى أمره بإظهار حقيقته وإن كانت غير معلومة سلفاً ، وعلى ذلك فقد أوجب عملاً هو التثبّت من الخبر – لأن احتمال أن يأتي الفاسق بخبر صحيح ممكن عقلاً – وبعد التثبت لا بد من حصول علم ما ولو عدم العلم مما يوجب استمرار التثبت إلى اجل غير معلوم حتى يحصل القطع بكذب الخبر أو صدقه !

بينما المستدل أبدل لفظ تثبتوا بقوله ( توقفوا ) وهو أمر جديد وحكم مشارك فيه مع حكم الله بل يناقض حكمه تعالى . أن التأويل الاعتباطي يستلزم دوماً مشاركة حكم العبد مع حكم المعبود . إن التأويل الاعتباطي شرك منشأه الأوّل الكفر .

أما المثبّتون لحجّية خبر الواحد من الآية فإنهم لاحظوا ارتباط التبيين بالفاسق فزعموا أن هذا ( يكشف عن إقرار الشارع لما عليه سيرة العقلاء

---

[١] مفتاح الوصول /ج٢/٦٨.

من ترتيب الأثر العملي على خبر غير الفاسق)!![1]. فغيروا الآية أيضاً لأن كلّ مرادهم هو إثبات حجّية خبر الواحد بشرط أن يكون ثقة ومأموناً ، بينما الآية توجب العمل والعلم والفحص بالتثبّت على خبر نفس الفاسق فيكون العمل بخبر غيره الغير معلوم الفسق تحصيل حاصل وهو ما يطابق قول النبي(صلى الله عليه واله و سلم ) في ( منى ) حيث كذبوا عليه و سألوه كيف نفعل ؟ فقال:

**[ ما جاءكم عني يوافق كتاب الله فخذو به وما جاءكم عني لا يوافق كتاب الله فاضربوا به عرض الحائط براً كان قائله أو فاجراً ]**[2]

وقول الصادقين ( ع ) المار عليك سابقاً في وجوب فحص الحديث ولو جاء به حروري أو مرجئي أو قدري فراجع.

ومنه أيضاً:

حديث أبي الحسن الثالث ( ع ) قال:

**[ ما علمتم أنّه قولنا فالزموه وما لم تعلموه ردّوه إلينا ]**[3]

ولم يقل ردّوه علينا أو ضعّفوه ، وعلق الحكم به على العلم بأنّه من قولهم وهو يستلزم دراسة المتن إذ من المحال تعليق العلم على المخبر و للمخبر باطن لا يعلمه الا الله . ومنه قول النبي (صلى الله عليه واله و سلم ) عن شهود الخبر فلم يجعل له شهوداً من الرجاليين والأشخاص وحاشاه أن يفعل ذلك حيث قال:

---

[1] مفتاح الوصول /ح٢/٦٥/دراسات في أصول الفقه /ج٣/١٤٧.

[2] البحار /ج١/٤٤.

[3] وسائل الشيعة /ج١٨/٧٥.

**[ ما جاءكم حديث عنا فوجدتمّ عليه شاهداً أو شاهدين من كتاب الله فخذوا به ولا تقفوا عنده وما لم تجدوا له شاهداً أو شاهدين عليه فردّوه إلينا حتى نبيّن لكم ]**[1]

فانظر إلى شروح الأصوليين عليه ، ما يأتيهم من حديث الا وقلبوا ألفاظه إلى غيرها ، يقول البهادلي مدرس علم الأصول في تعليقه على هذه النصوص :

( وهي مجموعة روايات عن النبي وأهل بيته ( ع ) مفادها رد الخبر وعدم العمل به ما لم يقترن بما يشهد صحة صدروه من موافقة الكتاب أو السنة المعتبرة أو يكون معلوم الصدور بتواتر أو احتفاف بقرائن تدل على صحة الصدور )[2]

فمن أين جاء بالتواتر ومن أين جاء بالقرائن والنص يعلق الأخذ به على شهادة القرآن وحده؟

ثم زعم أنّه يفيد رد الخبر وهو يفيد ردّ الخبر إليهم لا الحكم عليه إذ كيف يعقل أن تحكم بلا علم بالصحة وعدمها ؟

ألا تلاحظ أنّهم يضعون إشارات على الأخبار حيثما وجودا شخصاً في السند لا يعرفونه فيقولون ( ضعيف ) وهو حكم على الخبر بغير علم كانوا قد نهوا عنه مراراً.

على أننا لو رجعنا إلى مفهوم خبر الواحد عندهم لوجدته أمراً ملتبساً لأنه على التعريف ( ما لم يكن متواتراً ) . والتواتر ذاته غير مفهوم ومبهم جداً .

هذه خصائص الحديث المتواتر وشروطه :

---

[1] وسائل الشيعة /ج١٨/ص٧٧.

[2] مفتاح الوصول /ج٢/٦٨.

**الأوّل** : أن يرويه جماعة يمتنع عادة تواطئهم على الكذب أو اتفاق خطأهم في فهم الواقعة بحيث يفيد الخبر بنفسه علماً. ولمّا كان هناك من اعترض على مفهوم العلم وحدّده بالحواس الخمسة فقد وضعوا شرطاً آخر هو:

**الثـاني** : أن يخبـر هـؤلاء الجماعـة عـن علـم ضـروري مسـند إلـى محسوس فلو اخبر جماعة كثيرة عن صدق نبي من الأنبياء لم يحصل العلم بهذا الخبر .

أقول : إن هذه الشروط نفسها تحتاج إلى إدراك . فمن أين ترى جاءوا بها ؟ لقد جاءوا بها من أحكام عقليّة منفردة لا علاقة لها بالشرع ولذلك اختلفوا في مضمونها فكلّ امرئ منهم له نظرته الخاصة إلى عدد هؤلاء الجماعة و مفهوم ( العادة ) في قوله ( يمتنع عادة تواطئهم ) .

من أين جاء هذا الامتناع وكيف يمكن تحديده ؟ وما هو العدد المعتبر الذي يمنع من التواطؤ ؟ وما هي مقاييس وثاقتهم وتباعدهم في الأماكن والأزمان ؟ ومن هو الذي يعطي هذا التقييم الخاص بكلِّ عنصر من عناصر الشروط ؟ و كيف يمكن الانتفاع بالنصوص مع هذا التحديد الخاص بالحواس وما معنى استثناء أخبارهم بالوقائع التي لا تخضع إلى الحواس من قبيل أخبارهم عن صدق نبي من الأنبياء ؟ وما الفرق بين هذا الإخبار والإخبار عن النبي نفسه أنّه قال كذا وفعل كذا ؟ ولماذا يمتنع اجتماع جماعة على الكذب ؟ وما الفرق بين هذا الشرط الثاني وشروط نظرية المعرفة عند الماديين حيث أنكروا ما وراء الحس والتجربة ؟ وكيف يعالجون التناقض بين هذا الشرط ودفاعهم المستميت عن المستقلات العقليّة ووصمهم لمن أنكرها أنّه منكر لما وراء المحسوسات ؟

هذه أسئلة لن يجيبوا عليها وأنّى لهم بالإجابة بعد إن أنكروا حديثاً رواه اثنان وثلاثون صحابياً وجبروا حديثاً رواه الخوارج ؟ إنما اتخذوا دينهم هزواً ولعباً وغرتهم الحياة الدنيا . فكلّ كلامهم وشروطهم هواء في شبك لا أساس لها من العقل ولا من سيرة الخلق ولا يوافق طبائعهم ولا مستند له من الشرع ولم يلتزموا به حتى يقال كانوا أوفياء لما وضعوه.

**الثالث** : أن يبلغ عددهم مبلغاً تحيل العادة تواطئهم على الكذب في كلّ طبقة من طبقات الرواة فيكون أوله وآخره ووسطه سواء .

أقول : سبحان الله القادر على كلّ شيء ! فقد افلت من هذا الشرط القاسي جداً حديث واحد فقط . وهو وحده الممكن التمثيل به على الحديث المتواتر باطمئنان تام حيث جاءوا به دوماً كمثل للحديث المتواتر . ولكن لسوء حظهم أن هذا الحديث هو الخاص بإسقاط هذا الشرط وبقية الشروط ، بل وبكلِّ مباحث الإعتباط بدء من اللغة وانتهاءاً بحجّية خبر الواحد وهو قوله (صلى الله عليه واله و سلم ):

**[من كذب علي متعمّداً فليتبوءا مقعده من النار ]**[1]

فهذا الذي يضع الشروط والنبي (صلى الله عليه واله و سلم ) يقول اعرضوه على كتاب الله قد كذب أول كذبة على النبي (صلى الله عليه واله و سلم ) لأنه لم يذكر شرطاً من تلك الشروط .

**الرابع** : شرط عجيب فيه إحالة على العقل للمرة الرابعة ! حيث قالوا : أن لا يحتمل الخطأ على المخبرين في ملاحظتهم أو مشاهدتهم لما اخبروا به .[2]

---

[1] مفتاح الوصول /ج٢/٦٠.

[2] المنطق للمضفر /ج٣/٣١٩.

وأول شيء تلاحظه هنا أنّه سمى العملية ملاحظة ومشاهدة لتطبيق شروط الحس! غريب جداً ! أوَ ليس سماع الخبر وهو في كلّ الأحوال لا يصل إلينا الاّ سماعاً لأن المُشاهد هو دوماً الأوّل بل الأوّل سامعٌ أيضاً إذا لم تكن واقعة وإنما مجرّد حكم وخطاب ، فلماذا أخرج السماع منه ؟

أما العدد فقد قالوا أنّه غير منحصر بعدد خاص لا بأول طبقة ولا بغيرها !! إذن فما هو هذا المقياس العجيب للتواتر؟ . إنّه أشبه بشبح لا حدود له ولا لون ولا وقت للظهور إنّه أشبه بالشيطان يظهر ويختفي طولاً وعرضاً لا يراه الا الرجالي وحده وسوف يراه الرجالي الآخر بصورة أخرى مختلفة ولكن الجميع لن يختلفوا في كونه شبح وألاّ فما معنى تعليقة المدرس الأصولي بعد هذا العرض بقوله :

(ولدى التأمل في تعريفاتهم للخبر المتواتر على اختلافاتها وفي الشروط التي ذكروها يتضح لنا أن قصدهم جميعاً مهما اختلفوا في التعبير واحد) [1].

حيث شرح هذا المقصود الواحد السرخسي بالإجابة بأنه ( ما يلزم منه العلم واليقين ) .

فللسائل أن يسأل : علم ماذا و يقين مَنْ مِنَ الخلق ومَن مِنَ الرجاليين ومَن مِنَ الأصوليين ؟ فإن لكلّ منهم علمه الخاص ويقينه الخاص ورجاله الخاصين الموثوقين وعددهم الخاص ! .

من جهة أخرى لو رجعنا إلى الآية الكريمة لوجدنا أن مفعول ( فتثبتوا ) أو ( فتبينوا ) على القراءتين هو الخبر ذاته لا أمر المخبر لأنه سماه فاسقاً وانتهى من تقييم وثاقته .

لكن هذا لا يعني أنّه معلوم الفسق لكلّ واحد.

---

[1] مفتاح الوصول /ج٢/٦١ أصول السرخسي /ج١/٢٩١.

فالفسوق وعلى عكس ما تظن هو من أخفى الصفات ذلك لأنه من أعلى مراحل النفاق إحكاماً فهو نفاق احكم صاحبه العمل به بحيث بات من الصعب تفريقه عن المؤمن .

لاحظ بعض موارد الفسوق في القرآن :

أ.[وأن كثيراً من الناس لفاسقون ]-٥/٤٩.

فهو يقول من الناس وليس من مجموعة محدّدة وهذا يعني شمول الناس كلّهم بهذه النسبة واكثر النصوص ترد عن طرق غير معلوم وثاقتها وغير ممكن الحكم على رجالها فيلزم تبيين النص نفسه .

و يدل عليه الآية الآتية :

ب.[ إن المنافقين هم الفاسقون ]-٦/٦٧.

إذن فهذا تعريف لهم فالمنافقون هم الفاسقون . ولمّا كان المنافقون لا يعلمهم الا الله ويعلم بعضهم رسوله (صلى الله عليه واله و سلم) ولا يعلمهم كلّهم لقوله تعالى:

[ومن أهل المدينة مردوا على النفاق لا تعلمهم نحن نعلمهم ]

في حالة كون الخطاب موجه له وأما إذا كان المخاطب غيره وهو داخل في الضمير ( نحن نعلمهم ) فالناتج لا يعلمهم كلّهم الا الله ورسوله . وإذن فحاله غير معلوم الا للمعصوم ( ع ).

وإذا كان قد أوجب تبيّن خبر الفاسق فقد أوجب تبيّن كلّ خبر جاء به منافق واحدٌ أو جماعة على قدم المساواة . إذ المناط هو الخبر ولا علاقة لك بالمخبر – لأن قوله إذا جاءكم فاسق بنبأ لا يلزم منه علمنا بكونه فاسقاً ومع علمنا بكونه فاسقاً أوجب البحث في الحالتين .

وهو مثل قول القائل : إذا جاءك شخص لم أرسله و يقول لك أني أرسلته فتأكد من ذلك ولا تصدقه . إذ ليس المقصود بعبارة ( لم أرسله )

أنّها معلومة للمتلقّي إذ لو كانت معلومة لما احتاج إلى بقية العبارة ، إذ سوف يعلم أنّه لم يرسله . إنما هي معلومة للمتكلّم فكأنّه يقول حقيقة أمره أني لم أرسله وهو يدعي ذلك .

وهذا واضح لأن الدعوى والنفي متطابقان في المضمون خلافاً للآية . لأن في الآية فاسق ونبأ يقوله الفاسق فهل يلزم من الفسوق كذب النبأ دوماً ؟ .

مستحيل ! ولو كان كذلك لقال ( ردوا قوله أو كذِّبوه ) إنما قال تبيّنوا فلعل الخبر في حق أو فيه زيادة أو نقصان والأمر واضح وهو وجوب تبيّن الخبر.

فالآن نعلم وجه حكمه النبي (صلى الله عليه واله و سلم ) حينما عبّأ الجيش لخبر هذا الفاسق مع علمه بكونه فاسقاً.

فقد يحسب الإعتباط أن الآية تلوم النبي (صلى الله عليه واله و سلم ) ! بل العكس تماماً لأن الرسول (صلى الله عليه واله و سلم) احتاط للأمر وعبأ الجيش لوجود احتمال في صدق الخبر فاللازم تعبئة الجيش الذي يحتاج إلى وقت مع الاستمرار بالتبيّن من صحة الخبر .

لكن القوم لم يكونوا بمثل حكمة الرسول (صلى الله عليه واله و سلم) فقد ظنوا أن الخبر حقٌ لمجرّد أنّه عبأ الجيش !! فحكموا على القوم أنّهم نكثوا العهد واخلّوا بالميثاق فأصابوهم بجهالة . أما الرسول (صلى الله عليه واله و سلم) فإنه لم يحكم بصحة الخبر وإنما اتخذ الإجراء الكفيل بالردع فيما لو صح الخبر . لذلك جاء الخطاب موجهاً لهم لا له .

إن هذا الاجراء هو الذي يحدّد لنا بمزيد من الإيضاح دلالة الآية فإنه عبأ الجيش واستمّر بالبحث وإرسال الطلائع للتثبّت من الخبر وكلّ هذا نحن متفقون عليه بما في ذلك علمه بأنه فاسق .

ولذلك جاءت الآية لتضع قاعدة في الحكم على الأخبار وتردّ على الذين تسرّعوا فصدّقوا أن القوم نكثوا وتظهر حكمة الرسول (صلى الله عليه واله و سلم) في فعله المطابق للشرع ولمراد الله .

فالآن نفهم المغزى من قولهم ( ع ) لبعض اتباعهم : ما يمنعك أن تسمع من فلان ، و خذوا من فلان فإنه ثقة ! . إذ ليس المقصود منها وضع قاعدة في الوثاقة أو تبرير علم الرجال وأنّى لهم أن يزعموا أن الإمام ( ع ) يناقض نفسه حيث يقول خذوا الحديث ولو جاءكم به حروري أو مرجيء أو قدري بل هم بصدد تخفيف أمر التبيين نفسه على السامع لأن فلان وفلان ينفعه في نقل حديث آخر يفسر له الأوّل وخاصة عندما يكون الشخص كثير الشك من نقلة الحديث لضعف معارفه وقلة ما لديه من قواعد للخطاب الكلّي يصحح بها المتون ، فهذه النصوص لا تضع قاعدة مقابل الآية ولا تنقض نصوصهم ( ع ) الأخرى وإنما تدفع شك البعض في الرواة لكثرة ما لاقى أهل البيت ( ع ) من الدعايات المضادة التي نسبت لهم ما لم يقولوه ، فأصبح بعض تابعيهم على ريبة من رواة الحديث لعدم قدرتهم على التمييز وعدم فهمهم لنظرية التسليم والتوقّف عند الشك والردّ وهي الأوامر الثلاثة التي تضمننها وصاياهم بشأن الحديث.

ج. قوله تعالى :

[ يرضونكم بأفواههم و تأبى قلوبهم وأكثرهم فاسقون ] –٩/٨.

مورد آخر في المنافقين يؤكد أن الآية السابقة هي للتعريف بهم لأن أكثر المنافقين فاسقون ولا ينعكس و يلزم منه أن كلّ الفاسقين منافقون .

نعم حدث خلل في مباحث علم الكلام عند الأمة بين المذاهب الاشعرية والمعتزلة والمرجئة ، وأنتقل جزء من هذا الوهم إلى الشيعة بعد الغيبة حيث تجادلوا في فاعل الكبيرة فزعم بعضهم أنّه فاسق ومع فسوقه

فهو مؤمن ! و كفّره الآخرون وقالت طائفة ثالثة هو منافق وليس بفاسق وهم في وهم كبير من معاني هذه المفردات ، حيث جمعوا بين الإيمان والفسوق خلافاً لأكثر من عشر آيات بينات في الفاسق تؤكد أنّه اخبث أصناف الذين كفروا .

فلا شأن لنا بهذا الآن حيث وضحناه في موضعه من أحد مؤلفاتنا و يهمنا هنا أن إرضاءهم للمؤمنين بأفواههم خلافاً لما في قلوبهم إنما يؤكد أنّهم قد يروون لهم أحاديث صحيحة لإرضائهم وعليه فإن عملهم النفاقي يستلزم أن يكون أكثر ما يصرحون به هو الحقّ وفيه دليل على وجوب أخذ الرواية من الفاسق والكافر وكلّ الأصناف ما دمت لا تنظر إلى الراوي مطلقاً ولا شأن لك به بل شأنك كلّه في الرواية .

نعم لو درب العلماء أنفسهم على هذا الأمر لصلحت العقائد وأمكنهم الرد على كلّ ما خالف الدِّين ولعرفوا الدِّين على حقيقته . إنما الدِّين عندهم رجال ولو قمنا بتحليل عقليّ ونفسي لأفراد الأمة وعلماءها لوجدنا أن الدِّين أمة و يصعب عليهم تصور دين بلا أشخاص بل حلّ الدِّين في الأشخاص حتى أنّهم لا يجدون فارقاً بينهما ، بل يصعب عليهم التفريق بين الدِّين كعقيدة مجرّدة وبين الدِّين الذي هو مجسّد في أشخاص من الأمة .

## المسألة (٥٦): تناقضهم في تخريج أدلّة حجّية خبر الواحد من الكتاب

قالوا : إن خبر الواحد يفيد الظّن ، وإنما جاءت حجيته من أدلّة الكتاب من بينها أدلّة، وأن أدلّة الكتاب ( لا يُدّعى بأنّها نص قطعي الدلالة على المطلوب وإنما أقصى ما يدعيه أنّها ظاهرة فيه )[١]

قالوا : ويشكل عليه الخصم أن الاستدلال بآيات القرآن التي هي ظنية الدلالة لا يصلح لأنه استدلال بالظّن على حجّية الظّن .

وأجاب عن هذا بعد أن سماه ( وهماً ) بالقول : أنّه قد ثبت بالدليل القطعي حجّية ظواهر الكتاب فينتهي الاستدلال بها إلى العلم .

أقول : القول الأوّل في إفادة خبر الواحد للظن هو الوهم والدعوى مغالطة وإشكال الخصم باطل والرد عليه تناقض .

فلنبدأ من الأخير : فإن الخصم لا يقول أن حجّية ظواهر الكتاب مشكوك فيها – وهذا رأي الخصم المفترض لا رأينا – لأن مراده من الإشكال أن تلك الحجّية للظواهر إنما ثبتت عند الأصوليين بدليل ظني أيضاً فكأنّه قطع بالظّن على حجّية الظّن وإشكاله على ذلك صحيح فكيف يجيب عليه بالمطلوب فأين هو الدليل القطعي على حجّية الظواهر ؟ إذ لو كان هناك دليل قطعي فيها لما اختلفوا في الكتاب. ولا أعني بالاختلاف مجرّد الاختلاف إذ لا بد من الاختلاف لوجود المنافقين والمغرضين وأهل الأهواء ، بل اعني تحديداً ودفاعاً عن الخصم المذكور أن طرائق التفسير الظاهري وقوانين فهم الظاهر تسمح بالاختلاف وتبيح التناقض ولذلك لا يجد كلّ من الفقهاء حرجاً من تبني مفهوماً مختلفاً للظاهر عن الآخر.

---

[١] أصول الفقه /ج٣/٧١.

بمعنى آخر أنّه لو كان ثمة قطع في الظاهر لكان هناك قطع في الدلالة بحيث لا يظهر الاختلاف ويظهر وجه واحد للتأويل الدلالي لا يقبل النص سواه وهو مفقود ، بل محال تحققه وفق طرائقهم اللغوية .

إذن فالخصم يرمي إلى أن الاتجاه السائد في الظاهر هو اتجاه عقليٌّ لا لغوي لا هو ناشئ عن نظام اللغة الصارم ولا هو ناشئ عن الشرع وإنما هو ذاتي فليس فيه حجّة .

إن اختلافهم في الظاهر دليل على بطلانه إذ لا يجوز القول أن مراده تعالى هو كلّ الوجوه المذكورة إذ ينتج منه انعكاس العلاقة ويصبح الإله مألوهاً لكلّ شخوص التأويل حينما يفتون ببراءة الذمّة وفق ظواهرهم وكأن على المولى أن يوافق على آراءهم وإن اختلفت ، وأن واجبه التوقيع على فتاويهم وتنفيذ مقترحاتهم سبحانه و تعالى عما يصفون .

لكن الخصم مع ذلك محجوج وكلامه باطل لأنه يصحّ هكذا في حالة أنّه اشترك معهم في حجّية الظاهر ، لأن بقية الكلام لنا لا له وهو يعترض فقط عندما يحكم الأصولي بالظّن على حجّية الظّن وألاّ فهو متّفق معه على حجّية العمل بالظاهر فكأنّه يرفض تلاحق ظنّين على مسألة واحدة ومع ذلك يرده الأصولي بشدة و يدعي أنّه مسموح له بترتيب الظّنون إلى ما لا نهاية . بالطبع الخصم محجوج من هذه الجهة من قبل الأصولي لأنه أصولي أيضاً وقد آمن بحجّية القطع على الظاهر فهو إذن يقطع بالظّن وإذا قطع فلماذا لا يقطع بحجّية ظن آخر ؟

فنحن لا نشكل عليه بإشكال الخصم في كون الظاهر عنده ظنّي الدلالة فلا يثبت به ظناً آخر كيما ينتهي بالقطع وحقيقته أنّه ليس بقطع .
إنما نشكل عليه في جذور المبحث كلّها:

**أوّلاً**: إن الدعوى القائلة بظنية دلالة الكتاب على ظاهره دعوى باطلة إذ لم يدعيها أحد من الشرع ولم تثبت من العقل مع ذلك . فهذه الدعوى بدعة وضلالة ولا نعني بذلك عدم وجود هذا الظّن فالناس تظن في دلالة أيّ نص وليس القرآن وحده ما شاءت . إنما حقيقة دلالة النص أنها ليست ظنية ، فهذه تهمة كبيرة موجهة إلى الله ورسله أنّهم جاءوا بما نظن به ظناً كما قال أسلافهم :

[ وإذا قيل أن وعد الله حق والساعة لا ريب فيها قلتم ما ندري ما الساعة أن نظن الا ظناً وما نحن بمستيقنين ]-٤٥/٣٢.

فهذه بدعة ابتدعها قوم سابقون لتمرير ظنونهم وألاّ فمن قال أن ظاهر الكتاب ظنّ بعد أن أكد سبحانه :

[ إن الظّن لا يغني من الحقّ شيئاً ]

حيث لاحظنا فيما مضى وجه المغالطة بالاعتماد على آيات الظّن بلقاء الله والزعم بان هذا المديح يوجب الأخذ بالظّن أو يجيزه غير مبالين بجعل القرآن ينقض بعضه بعضاً ، رغم ظهور المراد من أن الظّن في تلك الحالة ينبئ عن عظيم الإيمان فراجع تلك المسألة .

بل وصف أمير المؤمنين ( ع ) ظاهر الكتاب بأنه حكم لا ظن و ذلك في قوله ( ع ) :

**[ ظاهره حكم و باطنه علم ]**

و مثله عن النبي (صلى الله عليه واله و سلم)[1] وفيه دلالة على أن الحكم لا يصيبه إلاّ المعصوم ( ع ) وواجب الجميع تقليده ونقل حكمه للجاهل به ليمكن فهم و تحصيل العلم الذي في ظاهر الكتاب. فالظاهر يفيد العلم بالأحكام و مراد علم الأصول هو الوصول إلى العلم وكان يجب

---

(١) الكافي /ج٢/٥٩٨

عليهم التوقف عنده وعدم التجاوز إلى الحكم لأن الحكم الشرعي يحتاج إلى علم وماداموا اقروا بان الظاهر هو ظن لا علم فحكمهم هذا بلا علم .

**ثانياً**: إننا نشكل عليه في اصل المبحث وهو حجّية خبر الواحد، حيث أوضحنا بطلان هذا العنوان بهذا المعنى لأنهم يريدون إثبات حجيته مع التشكيك في السند لأنه دون أو غير المتواتر . فالمتواتر من ابتداعهم كما رأينا وهذا التفريع عليه . فالتشكيك باطل إذ لا علاقة بين الخبر والمخبر ، إنما العلاقة بين الخبر والحقّ . فإذا تبين أن في الخبر حق فهو حجّة بذاته وإن تبين أنّه باطل رفض وترك ولو جاءت به أمم الأرض كلّها . وإذا لم يتبين شيء و بقي مبهماً – وهو احتمال ضئيل تحقّقه – أمر الشارع بالتوقف ورده إلى أهله وعدم الحكم عليه ولو جاء به حروري أو مرجئي أو قدري وهذه هي كلّ الاحتمالات . فمن أين جاءوا بكلِّ هذه الأوهام ؟ ومن أين جاءوا بأصل المبحث؟

نعود إلى آية النبأ : قال المظفر :قوله تعالى :

[ فتبينوا أن تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين ].

يكون كناية عن لازمٍ معناه وهو عدم حجّية خبر الفاسق لأنه لو كان حجّة لما دعا إلى الحذر من إصابة قوم بجهالة عند العمل به ثم الندم عليه .أ.هـ.[1]

أقول : إذا كان هذا هو الظاهر المزعوم من الدلالة التي في النص فعلى الإسلام السلام !

كيف يزعم أن خبر الفاسق في الآية لا حجّة فيه بدعوى التحذير من إصابة القوم وادعاء لازم مطلق لا وجود له في الآية ؟ فهذا اللازم موجود لكنه مرتبط بالتبيّن من الخبر ولو كان قول الفاسق في هذا الخبر ليس

---

[1] أصول الفقه /ج٣/٧٣.

بحجّة فقد خطّأ رسول الله (صلى الله عليه واله و سلم)حيث عبأ الجيش وإنما هو لازم مقيد بظهور حقيقة الخبر لأنه قال تبينوا أن لا تصيبوا قوماً بجهالة . ومعناه الوحيد أنّهم صدقوه فوراً فكلّ المسلمين فهموا منه الاحتجاج بقوله وتصديقه إلا المظفر والأصوليون ! فهو لا يقول كذِبوه بل قال لا تصدّقوه دوماً وإنما تبينوا ، وهذا معناه أنّه أراد إدخال احتمال كذبه حيث لم يحتملوا كذبه!!! . وفي ذلك دلالة على كلّ ما ذكرناه ومن جملته خفاء أمر الفاسق وأنه سمّاه لعلمه به هو ورسوله دون المؤمنين .

فالآية لا تقول أن خبره ليس بحجّة ولا تقول هو حجّة بل كلّ ما تريد قوله هو أنه خبر يحتمل عقلاً أن يكون حقاً وأن يكون باطلاً واكثر الناس فاسقين وأمرهم خفي فلا بد من دراسة الخبر نفسه أما المخبر فلا قيمة لخبره إذا لم يكن معصوماً أو مزكى في أخباره من معصوم ، وهذا يعني أن حجّية الخبر ذاتية فليس هناك خبر متواتر يكون حجّة و خبر واحد يحتاج إلى إثبات حجيته !! فكلّ خبر هو خطاب منقول فإن كان المرء يسمعه مباشرة من معصوم فهو خطاب الشارع وإن كان من غيره لا بد من التثبّت منه وليس التثبّت من الناقل . فما يدريك أن يجتمع زبانية فيُواترون خبراً ؟ وما يدريك حيث يفتتن الناس فلا ينقل الخبر الحقّيقي إلا واحد ؟ هل تسمي هذا التقسيم للأخبار تقسيماً علمياً أو شرعياً أو عقليّاً أو عرفياً ؟ لا والله ما فيه شيء من كلّ هذا . وإن هو إلاّ بدعة لتمرير أفكار القوم وأراءهم مع الشرع ورفض ما يريدون واخذ ما يرغبون فيه .

**ثالثاً** : أننا نشكلّ عليهم بالتناقض العجيب بين أقوالهم (الظاهر الذي لا يفيد القطع) وبين القطع بهذا الظاهر لا مثل إشكال الخصم بل من ناحية الزمان .

إذ عليهم أن يحدّدوا زماناً لكلّ منهما وهو إما محال أو مضحك .

ترى ما معنى ( الظاهر الذي لا يفيد القطع) سوى أنّه لا يفيد القطع ؟ فمن أين يأتيه القطع بعد نفيه عنه؟

كأنّهم يقولون : يأتيه القطع بعد حكم العقل وإذن فهذا الحكم الأوّل وهو أن الظاهر لا يفيد القطع لم يكونوا يحكمون به ومعهم العقل ؟!

فهذا كلّه مرتبط بالملازمة العقليّة العجيبة فهو لا يعلم من الكتاب إلا الظاهر ويعلم جيداً أن هذا الظاهر في ظنّه هو ولا يخرج عن الظّن و يريد أن يجعل الظّن حجّة يقطع بها فوق ذلك كلّه مظنونات أخرى فكيف يتوصل إلى ذلك ؟ . يتوصل إليها بحكم عقليّ مسبق بحجّية الظاهر !!! ثم حجّية العمل بالظّن !!!

فأنا لا أقول شيئاً وإنما نعرض هذه القضية على أساتذة الجامعات وطلاب العلم من كلّ العلوم وهم مجموعة كبيرة ( من العقلاء ) ليوضحوا لنا فيما إذا كانت هذه العملية خالية من المخادعة أم لا فإني أرضى بهم حكماً بيننا.

## المسألة (٥٧):الرد على تضعيفهم الاحتجاج بالسنة على حجّية خبر الواحد

الظاهر أنّهم ضعفوا الاحتجاج بالسنة المقدسة على حجّية أخبار الآحاد كيداً بالإخباريين الذي ما فتأوا يسوقون الأحاديث على وجوب الاهتمام بكلِّ خبر واعتباره حجّة إذا طابق قواعد الدِّين واتفق مع الكتاب .

ولمّا كانوا لا يريدون هذه الأخبار وتشكّل عليهم عبئاً كبيراً ولمّا كان الاخباريون قد تجنّبوا الخوض في المنطق وأدلّة العقل فقد وجهوا لهم ضربة أخرى بادعاء الدور في البرهان المساق من السنة على حجّية خبر الواحد .

وألاّ فهل سمعت يوماً أن علماء دين تختلف معهم وتحتج عليهم بالسنة فلا يجدون مطعناً فيها فيقولون فيها دور ؟

فبماذا يحتج المرء إذا لم يكن في السنة حجّة لما يقول ؟

قالوا في تخريج الدور المزعوم :

( أنّه لا يصح الاستدلال على حجّية خبر الواحد بخبر الواحد لأنهّ دور ظاهر ][1]

أقول :هذا دور مقلوب فارجو من السادة العلماء إعادة النظر فيه إذ أن هذه الدعوى هي الدور الظاهر .

**وبيانه** : أنّه لو أمكن إثبات حجّية خبر الواحد بالتواتر ولو مع إبهام معناه فإنه سيثبت عدم الفرق بين الخبر المتواتر وخبر الواحد من حيث أن كلاً منهما حجّة ولا أفضلية لأحدهما على الآخر و سوف يثبت بهذا التواتر أن لا أفضلية للتواتر ، و يلزم من ذلك أن البحث عن حجّية خبر الواحد من خبر متواتر مصادرة على المطلوب فلماذا هو حجّة إذا كان لا يثبت الا بالتواتر ؟

فالمطلوبان متناقضان وهو شيء أدهشني إذ ما كنت احسب أن الأمر يصل بهم إلى هذا .

وليس معنى كلامنا أننا ندافع عن التواتر بل لنظهر تناقض المطاليب . فإن البحث عن حجّية خبر الواحد أصلاً على أيّ أساس كتاب أو سنة متواترة أو غير متواترة إنما يدل على غفلتهم عن سوء التقسيم نفسه فمن ضربهم على أيديهم ليقسموا الحديث إلى متواتر وغير متواتر حتى يطلبوا الحجّة لغير المتواتر من المتواتر ؟

لأنهم إنما قسموا أصلاً بناءاً على الحجّة ! فالمتواتر يحتج به عندهم وغير المتواتر لا يحتج والآن يريدون إثبات حجّية غير المتواتر فهل ترى الغفلة ؟

---

[1] أصول الفقه /ج٣/٨٢.

انتبه معي جيداً فإن بعض ما ذكروه من مفاهيم يصعب أحيانا على بعض المتلقين الانتباه لها .

فهذا العمل يشبه عمل إدارة جامعة قررت في يوم ما أن يكون كلّ سمين ناجحاً وكلّ نحيف البنية أو غير داخل في مفهوم السمين راسباً.

فلم يجدوا في كلّ الجامعة الا طالباً واحداً تنطبق عليه صفات السمين الموضوعة عندهم . فأضافوا إليه عشرة آخرين قالوا : أنّهم وان كانوا لا يدخلون في مفهوم السمين فإنهم في المعنى لا يخرجون عن هذا المفهوم !!

و بالرغم من ذلك بقي سبعة آلاف راسبين !

فقالوا : ما الحيلة في هؤلاء المساكين ؟ فقال قائل منهم : نجمع كلّ أربعة ضعاف و نعتبرهم شخصاً سميناً واحداً فأنكروا عليه الجمع وابتكروا الشهادة فقالوا : بل يشهد كلّ أربعة لواحد أنّه سمين فينجح!

فاعترض قوم وقالوا : شهادة الضعيف للضعيف غير جائزة لا بد يشهد سمين . والسمين الوحيد يرفض أن يشهد الا لنفسه وذلك بعد أن تنازلوا عن شرط الأربعة ووافقوا على شهادة الواحد السمين . فلما وجدوه لا يشهد علا صراخهم وجدالهم وقد تركتهم آخر مرة وعندهم آخر المقترحات ومفاده أن يعتبروا كلّ ضعيف سميناً في المعنى!!

وقد اندهشت لإصرار السمين على عدم الشهادة فاخبرني بعد ذلك من أثق به قال : سألت السمين : ما هذا الإصرار على عدم الشهادة للنحفاء أنّهم سمان ؟ فقال : أنا الشاهد على خيانة الإدارة فكيف اشهد خلاف شهادتي ؟ . فلم افهم فقلت : وكيف ذلك؟

فقال : دسني مؤسس الجامعة ليفتنهم وأكون شاهداً إذا خانوه وقد قسموا الطلاب هكذا لأجلي لكي انجح وحدي تملّقاً لمؤسس الجامعة ! فقلت : عجباً فإني لم افهم للآن العلاقة بين السمين والفتنة ! . فقال : ستفهم الآن

يا أخي أن الجامعة هي جامعة ترشيق أصلاً والواجب أن لا ينجح فيها إلا النحيف !! .

يقول المظفر : ( لاشك أنّه ليس في أيدينا من الأخبار ما هو متواتر بلفظه في هذا المضمون وإنما كلّ ما قيل هو تواتر الأخبار معنىً في حجّية خبر الواحد إذا كان مؤتمناً في الرواية ! ثم قال وهذه دعوى غير بعيدة ) !![1]

تصوّر : إن مشكلته الآن هو خبر الواحد بشرط أن تكون مؤتمناً في الرواية ! فمن هو الذي نفى الأخذ بخبر الفاسق حتى تظهر مشكلة في خبر المأمون ؟ أوَ ليس الله هو الذي أنكر عليهم التصديق الفوري لخبر الفاسق وأمر بضرورة الفحص والتثبت؟

لكني أتساءل عن أمرٍ هامٍ عليهم أن يجيبوا عليه حالاً : ما فائدة الزعم بالتوصل إلى حجّية خبر الثقة المأمون في الرواية وما هي قيمته المضافة ؟ . فإن اللفظ الوصفي ( مأمون في الرواية ) لا يعني سوى أن كلامه و خبره صحيح مائة بالمائة بلا فحص ! وأن الأصولي إذ يضع هذا الشرط يتغافل عن أنّه لم يضف لنا أيّة إضافة ولم يحل الإشكال الأصلي الاّ بنفسه لأن الإشكال الأصلي عنده هو أن خبر الواحد مشكوك فيه لعدم وجود جماعة يطمئن إلى عدم اتفاقهم على الكذب أيّ أن الشك في الواحد هو احتمال صدور الكذب عنه والآن يحل الأصولي الإشكال بالقول إذا كان الواحد لا يكذب (مأموناً من الكذب بالرواية ) فلا مشكلة !

فمن قال لك أصلاً أنها مشكلة سوى نفسك فإن رواة الأخبار وجميع الشيعة قبل تأسيس الأصول ما شكوا في الرواية من جهة المخبر بل من جهة الخبر نفسه لأن أمرهم مشكل و صعب مستصعب فأمرهم الأئمة( ع ) بان يردوا الحديث إليهم ولا يردونه عليهم ، هذا كلّ ما حدث.

---

[1] أصول الفقه /ج٣/٨٣.

أما تواتر الأخبار في المعنى فقد ضربنا له مثلاً بالسمين والنحفاء قبل قليل فانتبه فإنه مثل له شعب و دروب أخرى تطابق ما حدث وما سوف يحدث فتأمل فيه .

أما شرط الثقة المأمون في الرواية فهو يناقض التقسيم المذكور لأنهم شكوا في خبر الواحد لكونه واحداً !! فإن لم تفهمني جيداً فانظر مَثَله ، إن مثله مثل قول القائل ( الكسول لا ينجح ) ولكثرة الكسالى صار هذا القول مشكلة فقام الذي وضع القول وأسس المشكلة بحلها بقول آخر هو : إذا كان الكسول مجتهداً فإنه لا بد أن ينجح!

فكذلك الأمر هنا حيث جرى التقسيم على أن الحديث إذا رواه كثرة فقد أمن عليه من الكذب فإذا رواه واحد فلا يأمن عليه من الكذب فلما وجد أكثر الشرائع جاءت عن طريق الواحد قال: إذا كان الواحد مأموناً من الكذب فلا مشكلة !

إذن كان المفروض من البداية تقسيم خبر الواحد إلى قسمين قسم يدخل في الاحتجاج مع المتواتر وقسم لا يحتج به فلماذا شككوا بخبر الواحد بنوعيه أصلاً حتى يحتاجون إلى البحث عن حجّيته ؟

لذلك حاول كبار الأصوليين جاهدين إثبات حجّية خبر الواحد وهو أمر بعيد المنال لأن التأسيس الأصلي خاطئ فأما أن تناقضوا مع قواعدهم وأما أن يحرموا الخلق من أكثر الأحكام ، ومن الذين حاولوا ذلك من الإمامية النائيني والشيخ الأنصاري والاخوند واكثر الأصوليين.

وغاية ما توصلوا إليه هو هذا التناقض العجيب وهو شرط الأمانة في راوي خبر الواحد ! فكأنّهم أضافوا شيئاً جديداً للامة المرحومة . . نعم . ليس في كلامهم كلّه جملة واحدة أو عبارة واحدة ذات فائدة للامة لأنهم

ذكروا دون ما ذكره الله ودون ما ذكره الأئمة بكثير . وكلّ الناس لا شان لهم بالمخبر أبداً إنما يجري تصديق المخبر بناءاً على الخبر لا العكس .

فإنك لو سألت الأصولي عن معنى المأمون في الرواية لما أجابك بشيء لأنه سوف يضطر إلى الدور . معلوم أن اللفظ الوصفي ( المأمون في الرواية ) هو تحصيل حاصل لصدق أخباره فكأن الأصولي يشهد على نفسه بالمغالطة في كلّ عباراته ، إذ كيف لي أن اعلم أنّه مأمون في الرواية ما لم تصدق عندي أخباره كافة ؟ و بالطبع لا يحصل هذا الا عند فحصي لكافة أخباره على ضوء الخطاب الكلّي ! إذن فقد ارجع الأصولي الوثاقة إلى الخطاب الكلّي مرغماً من غير أن يشعر .

قال الشيخ الأنصاري وهو يذكر شرط عدم الكذب :

( القدر المتيقن من ذلك هو خبر الثقة الذي يضعف فيه احتمال الكذب على وجه لا يعتني به العقلاء ويقبّحون التوقف فيه لأجل ذلك الاحتمال )!

إذن فالحلّ المقترح للمشكلة القائلة كيف نتخلص من احتمال الكذب في خبر الواحد من حيث هو غير مأمون و يكذب ؟ . الحلّ المقترح : أن خبر الثقة الذي يضعف فيه احتمال الكذب على وجه لا يعني به العقلاء و يقبح التوقف عنده لأجل ذلك الاحتمال خبرٌ يُحتج به !!

فمع أني امقت منطق ارسطو لأنه لا يعمل في الدِّين مثل قوانين حركة نيوتن التي تعمل في الكواكب الاّ أن هذا الجواب يذكرني ببعض أجوبة الخواجة نصر الدِّين أكثر مما يذكرني بمنطق ارسطو العمود الفقري للأصوليين .

## المسألة (٥٨) : التناقض في احتجاجهم لخبر الواحد من الإجماع

وهو يشبه إلى حد كبير البحث عن حجّية خبر الواحد في خبر متواتر إذ هما مطلوبان متناقضان . فالذين يقصدون بالإجماع إجماع الإمامية قبل الأصول فهو متحقق إذ لم يتطرق لديهم الشك في خبر الواحد أصلاً حتى يحتاج المرء إلى البحث عن إجماعهم أما إذا أرادوا به الإجماع بالمعنى الأصولي فلم يجدوه ولذلك ورد اجماعان متناقضان عند الأصوليين أدّى إلى حيرتهم كما صرح بذلك المظفر .

لقد رأيت أن التشكيك بدأ عام ٦٠٠ هـ تقريباً وأول من شكك في خبر الواحد هو ابن إدريس الحلّي تبعاً لمن سبقه وهو الشريف المرتضى . و كان الشريف كما يحكي الكركي في كتابه ( هداية الأبرار ). وكما هو في سيرته المزبورة في مقدمة ديوان أخيه الشريف الرضي كان هو والرضي على صلات شديدة بالبلاط وبأبناء العامة وكانا على علاقة بمدارسهم و كان الشريف الرضي يحدّث نفسه بالخلافة ويرغب فيها كأمثل ما تكون الرغبة و عزا الكركي ( وهو من الاخباريين من جبل عامل ) تشكيك المرتضى بخبر الواحد لتأثره بأهل السنة . ولكنه خفف من الأمر بالاشارة إلى أنه غفل عما هي موضوعة له بحسن نية .

تسرب الشك إلى خبر الواحد في ذلك العهد ولهذا ورد اجماعان متناقضان بشأن حجّية خبر الواحد بحسب الاتجاهات الأصولية والإخبارية حيث لا زالت الأصولية عند الإمامية في طور التكوين قبل تبلورها .

الإجماع الأوّل هو الإجماع المحكي عن شيخ الطائفة الطوسي في العدّة على حجّية خبر الواحد [1].

الإجماع الثاني هو الإجماع على عدم حجّية خبر الواحد وهو المحكي عن الشريف ومن بعده صاحب السرائر [2].

---

[1] العدة للطوسي /٤٧.

ولذلك وصف المظفر حيرة المتأخرين بالقول :

( لقد وقع الباحثون في حيرة عظيمة من التوفيق بين هذين النقلين نقل الشيخ والسيد عن إجماع الإمامية مع أنّهما متعاصران بل الأوّل تلميذ الثاني وهما الخبيران العالمان بمذهب الإمامية )[٣]

ثم قال : ( أن هذا غريب في الباب )!

أقول : ليس غريباً أبداً إنما الأغرب منه بكثير دفاع المظفر عن المستقلات العقليّة ، أوَ ليست حكاية الإجماع على عدم حجّية خبر الواحد قد جاءت من المستقلات العقليّة ؟

فهو يعرف كيف يدافع عن المستقلات ولكنه لا يعرف كيف يخلص الأصوليين من تلك الحيرة مع أنها حيرة مفتعلة فالطوسي بقي ملتزماً بسيرة الإمامية وهو العارف بان أخبار الآحاد تشكل النسبة الأكبر من عقائد الدِّين على مذهب الإمامية لأنهم بحمد الله لم تكن لهم دولة ترشي الناس ليضعوا لهم أحاديث بل كانوا تحت المطرقة فلا يحدّث بحديثهم إلا رجل وطّن نفسه للموت وهم آحاد ، وإن التشكيك بأخبار الآحاد أريد منه إبعاد هذا التراث الضخم ، أوَ لا يدري الناس كلّهم أن السنة جمعت وأحرقت مرتين قبل الفتنة ؟ فمن ذا يحدّث بها بعد الفتنة الا الآحاد ؟

أما السيد الرضي فإنه يحكي لنا إجماعا آخر فهو صادق إذ كان هذا هو إجماع الذين احرقوا السنة مرتين !

ثم يأتي صاحب السرائر و يشن مع الحلّي اللاحق هجوماً على الطوسي لأنه نقل لنا أخبار الآحاد واعتمد بعضها في السنن !

فأيّهما الجديد الطارئ إجماع الحجّية أن إجماع عدم الحجّية؟

---

[٢] أصول الفقه /ج٣/٨٥.

[٣] أصول الفقه /ج٣/٨٦.

معلوم أن الطارئ الجديد هو الإجماع على عدم حجّية خبر الواحد فلماذا وقع الأصوليون في حيرة ؟

أنا أخبرك : لأن الإجماع المحكي عن الطوسي لا يسمح بأخذ الإجماع المحكي عن الرضي لمكانة الطوسي العلمية عند الشيعة ! يا لسوء حظ الباحثين لو كان الأمر معكوساً لهان فإن مخالفة الرضي ليست مشكلة مثل مخالفة الطوسي والنفس تهوى إجماع الرضي .

فلماذا وقعوا في حيرة إذن ؟ ولماذا لم يأخذوا بإجماع الطوسي والذي يعلمون جيداً أنّه سيرة الشيعة على عهد الأئمة ( ع ) ؟

وهل هناك من ينكر الخبر بما هو خبر الا الراغب في إحراق بعض الأخبار بالمستقلات العقليّة بعدما نجت من النار ؟

وكيف لا يكون الخبر بمفرده حجّة حال صدقه ولو من واحد وقد احتج المولى سبحانه على الأوّليّن والآخرين وعلى الخلق أجمعين بواحد هو رسول الله (ص) ؟

ذلك لأنه لم يحتج به لكونه مصدق على كلّ حال إذ لا علم للخلق بحقيقته بل لأنه جاء بالصدق فاحتج به قال تعالى :

[ والذي جاء بالصدق و صدق به أولئك هم المتقون ]٣٩/٣٣.

قال الطبرسي : الذي جاء بالصدق محمد (صلى الله عليه واله و سلم) و صدق به علي بن آبي طالب ( ع ) عن مجاهد والضحاك عن ابن عباس وهو المروي عن أهل البيت ( ع ).

أقول : في هذا المضمون ستة أحاديث في البرهان للبحراني في الجزء (٢٤) .

فالخبر الذي جاء به وهو الصدق هو الحجّة على صدقه وليس الرسول (صلى الله عليه واله و سلم) حجّة على صدق الخبر . ما لكم كيف تحكمون ؟

وهذا قانون عام لا يتغير بمشيئة أحد كائناً من يكون .

ولذلك قالوا – كما ذكرنا – حدث العاقل بما لا يليق فإن صدق فلا عقل له .

فلولا أن الخبر يحمل في ذاته قيمته وفيه حجّة للمخبر أو عليه لما قالوا هذه الحكمة ، فلو خالفها العاقل فصدق بكلِّ ما يقوله له العاقل الآخر وإن كان قد تعمد أن يقول ما ليس بمعقول فلا عقل له .
إذ جعلوا كما ترى للخبر قيمة يحكم بها على العقل لأنه إن صدق لوثاقة المخبر فقط فلا عقل له !

فالناس يشكون في المخبر إذا جاء بنبأ غير معقول ولا يشكون أبداً في حكمهم ولو كانوا واهمين ويعلمون صدق المخبر . وما ذلك إلاّ لأن ما لديهم من مسلمات أكثر رسوخاً من اعتقادهم بوثاقة المخبر فإذا خالف مسلماتهم وصموه بالكذب بل والجنون ولا يبالون مهما كانت مرتبته .

ومراد الشرع أن يكون للمؤمنين مسلمات صحيحة يحكمون بها على الاشياء ومنها الأخبار وليست مسلمات يبتدعونها من تلقاء أنفسهم ولذلك يعمل الحكم الشرعي عند التسليم به بطريقتين يكشف عن نفسه أوّلاً والأشياء التي هي موضوع الحكم ويؤسس للعقل مسلمات جديدة صحيحة يحكم بها على صحة بقية الأخبار وهكذا تتنامى قوة الإدراك العقليّ و يتمّ التعقّل .

أما إذا ركنوا إلى مسلماتهم فهي مخطوئة في اغلبها فيحصل بناء للإدراك يتسافل فيه العقل وينتهي بالآخر ليكون من الذين لا يعقلون .

يتأكد هذا الفهم في الحكم الشرعي أكثر من غيره لأن الحكم الشرعي مختلف تماماً عن الحكم العقليّ بل بعض الأحكام مأخوذة من نهاية خط التعقّل فلا يعقلها الا العالمون كما قال الله تعالى في ضرب الأمثال حيث قال عند ضربها :

[مثل الذين اتخذوا من دون الله أولياء كمثل العنكبوت اتخذت بيتا]

قال:

[ و تلك الأمثال نضربها للناس وما يعقلها الا العالمون ]-٢٩/٤٥٣.

واكثر الناس لا يعلمون كما رأيت والناتج أن عملية التعقّل في النوع الإنساني تجري ببطء شديد إلى حد مقرف .

تحتاج عملية التعقّل إلى ترتيب مسلمات صحيحة تحل محل الخاطئة ليمكن من خلالها تعقل الحكم الشرعي . فالحكم الشرعي بمثابة شيء يعمل عملين مختلفين فهو من جهة – لو تمّ تطبيقه على المستوى الاجتماعي – فإنه يؤدي إلى سبل السلام وتجاوب الطبيعة وتنامي قدرة الإنسان على السيطرة عليها وتوجيهها فتكون حياته مفعمة بالحركة ويشبع رغبته العارمة بالسلطان لكنه سلطان حق بابه الإقرار بالذل أمام الله ، ومن جهة يبقى لغزاً مفتوحاً كلما عرف منه شيء بقي شيء وكلّما سيطر بجزء منه على جزء من الكون والملكوت أخذته الرغبة في الكشف عن جزء آخر فهو لغز مستمر لا انتهاء له . والذي يفهم هذا يفهم الكثير الكثير جداً من دلالات النص القرآني والذي لا بد أن يسخر من المستقلات العقليّة و يرى فيها ما لا يمكن ذكره .

أن الحركة الاجتماعية والدِّينية تحديداً سائرة اليوم بالاتجاه المعاكس إنها سائرة بطريق اللاتعقل.. ولذلك فإني أبشركم بغضب الطبيعية . أبشركم بكوارث السماء وكوارث الأرض و كوارث البحار!

فتعالوا نناقش قصة إنكار أبان بن تغلب لأحد النصوص بشأن دية أصابع المرأة . أبان هو الذي قال له الصادق ( ع ) :

[ **اجلس في مسجد المدينة فأفت الناس فإني احب أن يرى في شيعتي من هو مثلك** ][1].

ومع ذلك فقد شكك بخبر الثقاة لحكم عقليّ سبق .

فقد بلغه أن دية إصبع المرأة عشرة من الإبل فإذا قطع منها إصبعان فلها عشرون من الإبل وإذا قطعت ثلاثة فلها ثلاثون وإذا قطعت أربعة فلها عشرون !

لم يقبل أبان بعقله هذا الحكم وحينما التقى بالإمام ( ع ) وسأله عن ذلك أجاب بنفس ما بلغه فقال أبان :

( قال قلت سبحان الله يقطع ثلاثاً فيكون عليه (القاطع ) ثلاثون ويقطع أربعا فيكون عليه عشرون ؟ إن هذا كان يبلغنا ونحن بالعراق فنتبرأ ممن قاله ونقول إن الذي جاء به شيطان !)

فقال الصادق ( ع ) : مهلاً يا أبان : هذا حكم رسول الله (ص) إن المرأة تعاقل الرجل إلى ثلث الدية فإذا بلغت الثلث رجعت إلى النصف )[2]

ها هو أبان لا يكاد يصدق وهو يسمع مباشرةً من الإمام ( ع ) بعد أن كذب كلّ الثقاة الذين رووا الخبر ، حتى أنّه لم يكد يقبل من الإمام الا بعد أن بيّن له الأمر .

فدية الرجل الكاملة مئة ويساوي الشرع بينهما في الدية إلى الثلث ونصيبهما الأصلي هو النصف فهذه زيادة لها وفضل تعاقل الرجل في ديته إلى الثلث فإذا زاد عن الثلث رجعت إلى فرضها الأصلي الذي هو النصف

---

(1) الرجال للنجاشي /٧.

(2) الكافي /ج٧/ب الدية .

. وما يدريك لعل هناك سراً آخر في الأمر له علاقة باحتمالات القطع بسبب تقابل الابهام مع الأصابع الأربعة و لعل هناك أسرارا أخرى مجهولة تحتاج إلى تعقل بعد التسليم بها إذ لو تعلق التسليم بالتعقّل فلن يحصل التعقّل مطلقاً .

إذن فالعقل العام والعرف المحتج به عندهم لا ينظر إلى وثاقة المخبر كما ادّعى الأصوليون واوهموا بضرب مثل له هو قبول المرأة قول زوجها في أحكام الحيض والنفاس[1] ، ففيه مغالطتان الأولى ليس كلّ امرأة تقبل الحكم مثلها مثل أكثر الناس الذين يجادلون في الأحكام ويقولون من قال ومتى ولماذا تهرباً من الحكم الشرعي وثانياً أنها حال القبول إنما تقبل روايته لا رأيه . نعم يصلح هذا المثل للبرهنة على مرادنا وهو قبول الناس للخبر حال أنّهم يريدون قبوله بغض النظر عن المخبر ، لكنهم يحتاجون إلى وثاقة المخبر كلّما ازدادوا جهلاً – كيما يجبروا على امتثال الحكم.

لو صح الشرط دوماً – شرط الوثاقة – فإنه يوجب علي تكذيب غير الموثوق دوماً وإن جاءني بالصدق وتصديق الموثوق دوماً وإن أغواه الشيطان يوماً فكذّب عليّ ، هذا على فرض أنني اعلم جيداً الموثوق من غير الموثوق بقدرة القادر الذي خصّني بذلك فهل تسمي هذه القاعدة قاعدة محترمة عقلاً أو شرعاً ؟

فهذه القاعدة هي الأخرى قياس فاسد . فحينما يقول الإمام ( ع ) لرجل [خذ من يونس بن عبد الرحمن فإنه ثقة] فذلك أمر يخص طبقة القوم الذين عاشوا مع الإمام ( ع ) ، فمن أين لك النص الكامل كهذا لجميع

---

[1] أصول الفقه /ج٣/٩٢ حجّية الواحد من بناء العقلاء .

سلسلة السند حتى تعتمد الوثاقة مقياساً للعلم ، لأنك في هذه الحالة توثق بعلمك لا بنص شرعي .

وهذا هو القياس الفاسد والمرفوض عند الأئمة ( ع ).وهو عام ليس فيه طرفان في موضوعه ولذلك انبّه إلى هذه المسألة كافة العلماء وسوف أوضحها بمثالين الأوّل رواية أبان المارة الذكر :

لقد قاس أبان دية المرأة قياساً عقليّاً محضاً . بمعنى أنّه لم يقس الدية على دية الرجل بل العكس تماماً إذ لو فعل لاكتشف أن حقها النصف أصلاً وربما لكان يتوصل إلى أحد أسباب هذا الحكم . كان قياسه مع العقل فقط فالطرف الأوّل هو الحكم الشرعي طرف خارجي والطرف الآخر هو الحكم العقليّ المستقل الذي يقول : ما دامت الدية تتضاعف مع كلّ إصبع يزاد في القطع فلا بد أن تكون دية الأصابع الأربعة أربعون مادامت الثلاثة ثلاثون والاثنان عشرون والواحد عشرة وهكذا.

فالعقل اصدر حكماً مستقلاً بناءاً على اطراد تضاعف الدية مع الأصابع و حكم بضرورة استمرار هذا الاطراد .

هذا هو الحكم المقيس عليه ويختلف عن قياس أبي حنيفة الذي يكون فيه الحكم المقيس عليه حكماً شرعياً آخر .

ولذلك قال له الإمام ( ع ) في نفس الرواية :

**[ يا أبان انك أخذتني بالقياس والسنة إذا قيست مُحق الدِّين ].**

إذا فهمنا القياس بهذا المعنى وقع قياس أبي حنيفة بين حكمين أحدهما ثابت شرعاً والآخر مجهول الحكم وإنما أبطله الأئمة أيضاً لأن الذي يقوم بالمقايسة هو العقل فيدخل العقل حكمه خفيةً من خلال العلة الجامعة إذ يزعم أنّه قادر على اكتشاف العلة والعلة لا تكشف كاملة الا في

آخر أدوار التعقّل كما رأينا فلذلك يبطل هذا القياس لكونه أحد فروع القياس المرفوض عند الصادق ( ع ) .

إذن التشكيك العقليّ بالنص هو من أسوأ صور القياس إذ يجب أن يرفض النص المروي بناءاً على حكم شرعي مقطوع به لا لأن السيد الأصولي أو الرجالي لم يسمع بفلان ولا يدري من هو فلان . فالمعصوم نفسه استخدم أسماءاً سرّية لإيصال الحديث للاتباع وكان أصحاب أمير المؤمنين ( ع ) يحدثون عنه في عهود الطغاة ويقولون ( عن رجل ) أو ( عن رجل صالح ) أو عن ( أبي زينب ) ولا يقولون عن علي بن أبي طالب ( ع ) فليس الجهل بشخوص الرواية أو عدم ذكر أحدهم وإرسالها مدعاة لتكذيب الخبر .

إن التشكيك بخبر الواحد إنما يرجع إلى القياس وأحكام العقل ولذلك فهو باطل لأن الخبر هو نص يوثق نفسه أو يبطل نفسه من خلال متنه هو لا من خلال الراوي .

القياس المرفوض عند الأئمة ( ع )هو القياس العام بين الحكم في الموضوع وبين حكم العقل .

وقد قال الإمام الصادق ( ع ) :

[ **أوّل من قاس إبليس** ].

وهذا هو المثال الثاني فلنرجع ونلاحظ الواقعة في القرآن فهل نجد طرفين في الموضوع ؟ . كلا . لا نجد طرفين في قياس إبليس حسب الفهم الأصولي فليس هناك طرف ثابت شرعاً وطرف آخر يريد إثباته إذ لم يثبت لديه أن الطين أو النار لها حكم كذا .إنما استخرج المفاضلة بين الطين والنار على مفهوم الحدود عقلاً حيث اعتبرهما موضوعين مستقلين يعرضان سوية على العقل فيحكم لأحدهما بالأفضلية .

وهذا ما وقع ولم يحدث أنّه قاس النار على الطين أو العكس .

وهولا يريد أن يفعل ذلك لأن مقياسه الاشياء – لا الأحكام – مع بعضها البعض هي دراسة مقارنة وأسلوب علمي له ثمرة واضحة فلو قاس أحدهما على الآخر لأذعن أن المنشأ واحد ولا أفضلية أحدهما على الآخر .

وقد أكّد الإمام الصادق ( ع ) ذلك في موضع آخر حيث قال أن النار من الطين مستشهداً على ذلك بقوله تعالى :

[ الذي جعل لكم من الشجر الأخضر ناراً ]٣٦/٨٠.

والشجر ينبت من الطين فيرجع إلى أن منشأ إبليس كان من الطين أيضاً.

لا يحسب المرء أن الطين افضل من النار في الحكم الواقعي إذ لا فرق بين هذا الحكم و حكم إبليس إنما مرجع الأفضلية إلى تقرير العزيز العليم الذي حكمه هو الفصل والشك فيه كفر .

فلماذا كفر إبليس ؟ لأنه قدم حكمه العقليّ على حكم الله وطلب أن يأتي الحكم الإلهي بمقتضاه وهو عين الملازمة العقليّة بلا زيادة ولا نقصان .

إذن فالقياس المنهي عنه هو قياس الموضوع أو الموضوعات على أحكام العقل لا قياس بعضها ببعض ، ألا ترى أنّهم استثنوا منه قياس الأولوية والمسمى أحيانا ( فحوى الخطاب ) مثل قوله تعالى :

[ ومن يعمل مثقال ذرةٍ خيراً يره ]

الدال بالضرورة على أن من يعمل فوقها خيراً يره قياساً على الذرة ؟

فالعقل لم يدخل هنا بأيّ حكم مستقل سوى واحدة من الكبريات الموجودة بالفطرة وهي أن الله عدل لا يجور وقد أحصى كلّ شيء علماً.

إن حكاية إجماعين متناقضين في حجّية خبر الواحد إنما يحكي غياب ( اتفاق العقلاء ) المزعوم ! فإذا لم يتفقوا في أمر كهذا فكيف يمكن الركون إلى وجود شيء إسمه حكم العقلاء ؟

ذلك لأن أحكام العقلاء أحكام مستقلة لا علاقة لها بالشرع .

والأنكى من ذلك الاستمرار بالحديث عن الإجماع مع وجود الانقسام .

فأول من دعا إلى الإجماع معاوية بن أبي سفيان حيث سمى عام الصلح مع الحسن ( ع ) عام السنة والجماعة لحمل الناس على طاعته والدخول في دولته . ثم اصبح مفهوم الإجماع يعني أهل السنة.

وحينما دخل المصطلح إلى الشيعة اصبح يعني بالمقابل إجماع الإمامية وهو يعني عند كلّ مذهب فيما بعد تبلور المذاهب إجماع أهل المذهب . و عندما انقسم الاثنى عشرية إلى إخباريين وأصوليين أصرّ الأصوليون على استخدام هذا الاصطلاح ليعني إجماع الأصوليين دون الاخباريين !! مع أن الاخباريين هم إجلاء الفرقة علماً وورعاً ورواية ودراية بالعقائد والأحكام .

إن مصطلح ( الإجماع ) هو مصطلح يشبه ( العصا الغليظة ) في السياسة لأنه يوحي لأبناء كلّ مذهب بالخروج من المذهب عند الاعتراض على واحدة من تأسيسات المؤسسين له . إن مصطلح الإجماع مصطلح مهلهل لا حدود له الا أنّه أيضاً شبح يعمل عملين فهو يلقي بظله لحماية الذين هم في ظله ويهدد الذين هم خارج هذا الظل وهو يكبر ويصغر حسب الطلب وحسب الظروف .

تمّ القسم الأوّل بعون الله و يليه أن شاء الله القسم الثاني
ويتضمّن جملة من مباحث الألفاظ وبعض الحجج
وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين
و صلى الله على محمد واله
الطاهرين.